Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 15 (1901)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 25.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Christian Pesch S. J.:* Theologische Zeitfragen. Freiburg i. Br., Herder. 1900.

Die Schrift ist durchaus empfehlenswert. Die Ausdrucksweise ist ebenso anziehend, wie der Inhalt, entschieden und bestimmt, für höchst wertvolle und einflufsreiche Wahrheiten eintritt. Die erste Abhandlung betrifft „das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft". Das Thema ist ein ähnliches wie dasjenige, welches der Gesamtepiskopat Englands vor kurzem, ungefähr zur selben Zeit wie die „theologischen Zeitfragen" herauskamen, in einem gemeinsamen Hirtenbriefe behandelt hat. Man drängt heutzutage derart von so vielen Seiten her dazu, die kirchliche Wissenschaft müsse sich dem modernen Fortschritt anbequemen und das Verständnis der katholischen Dogmen den Principien der neueren ungläubigen Philosophie sich anpassen, dafs es eine wirkliche Notwendigkeit ist, die Wahrheit mit aller Entschiedenheit hervorzuheben. Nicht die gelehrten Professoren, so betont P. Pesch mit Recht, gehören zur lehrenden Kirche, sondern die Bischöfe, die in Vereinigung mit dem päpstlichen Stuhle stehen. Nicht philosophische Grundsätze dürfen die leitende Richtschnur für das wissenschaftliche Verstehen der geoffenbarten Glaubenswahrheiten sein, sondern das überlieferte Verständnis, wie solches durch die Jahrhunderte hindurch, immer wieder von neuem, von der kirchlichen Autorität festgestellt und eingeprägt worden ist. Dies allein entspricht der Ansicht des Apostels, nach der unser Glaube nicht in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sondern in ostensione spiritus et virtutis, in der Kraft nämlich, die von oben kommt, begründet ist.

Die zweite Abhandlung hat zum Gegenstand die „alte und neue Apologetik". Wir stimmen dem Verfasser völlig bei, wenn er (S. 89) sagt: „Aber auch die Theologen sind nicht vorwurfsfrei, wenn sie den Nachweis versuchen, dafs zwischen Religion und ‚Wissenschaft' volle Übereinstimmung herrscht; denn dadurch geben sie zu, dafs die freidenkerische Annahme berechtigt ist. Freilich kann eine Wahrheit nicht der andern widersprechen. Aber ist denn die antireligiöse ‚Wissenschaft' Wahrheit? Verdient sie es, dafs man ihretwegen die Glaubenslehren auf das Prokrustesbett legt und so lange abhackt, bis sie mit der ‚Wissenschaft' übereinstimmen?" Wir nennen mit dem Verfasser eine solche „naturwissenschaftliche Apologetik" grundverkehrt. Bei so vielen Apologetiken, die vom katholischen Standpunkt aus geschrieben sind, erhält man, wenn man sie liest, unwillkürlich den Eindruck, als ob das ganze Buch nichts wie eine Entschuldigung sei, dafs man noch für eine Wissenschaft einstehe, welche auf den Principien des Glaubens ruht. Man gibt, nur um mit der vermeintlichen „Wissenschaft" auf guten Fufs zu kommen, so viel preis, dafs man am Ende nicht mehr weifs, was denn in dieser Apologetik verteidigt werden soll. Unsere Glaubensartikel, die Bestimmungen der kirchlichen Autorität machen, wenn sie nur unbeugsam, konsequent festgehalten werden, es geradezu unmöglich, dafs die Glaubenswissenschaft irgendwie das wissenschaftliche Forschen einengen, beschränken kann. Der Gegenstand all unserer Glaubenssätze ist ja Gott selber, die unumschränkte Fülle alles Seins und aller Wahrheit. Wie kann denn die Sonne das Licht beengen, wie das Feuer die Wärme vermindern, wie kann die Wahrheit selber das Licht der Wahrheit verdunkeln? Was für die Mineralogie die Steine, für die Botanik die Pflanzen sind, das ist für alle Wahrheit und Wissenschaft Gott. Scheint uns eine kirchliche

Glaubensbestimmung Schranken aufzulegen, dann ist dies ein Zeichen, dafs unsere Vernunft von der rechten Auffassung abgeirrt und dafs uns die Pflicht obliegt, in uns selbst zu prüfen, welch falsche Schlufsfolgerung wir gemacht haben.

In der dritten Abhandlung befafst sich P. Pesch mit der Selbstverursachung Gottes. Bekanntlich hat eine solche Schell gelehrt, und soweit wir aus der Darlegung ersehen konnten, lehrt er sie noch oder sucht doch, die Glaubenslehre ihr anzupassen. Schells Lehre ist, wie uns scheint, die blofse Konsequenz des falschen Satzes, nach welchem die Freiheit wesentlich nichts anderes ist wie die facultas, agendi vel non agendi praerequisitis omnibus ad agendum necessariis. Setzt man das Wesen der Freiheit in die Indifferenz, so ist sie auch wesentlich Selbstverursachung. Das freie Wesen verursacht selbständig in sich das Hinübertreten der Potenz oder des Vermögens in den Akt d. i. in die Verwirklichung. Nun ist aber die Freiheit an sich reine Vollkommenheit, perfectio simpliciter simplex. Also mufs solche Selbstverursachung, wie oben beschrieben, auch Gott zukommen. So ist es aber nicht. Die Indifferenz gehört nicht zum Wesen der Freiheit; sie ist blofs eine notwendige Folge der Freiheit in den Geschöpfen, die ja alle aus potentia und Akt zusammengesetzt sind. Die obige Begriffsbestimmung ist grundfalsch. Die Freiheit ist wesentlich keine facultas agendi vel non agendi. So ist vielmehr die potestas, posito fine, eligendi media. Sie ist Herrschaft, dominium, über die entsprechende Thätigkeit. Mit ihr ist es wesentlich verbunden, dafs der Grund, also die Quelle alles Herrschens und aller Unabhängigkeit, im Akt selber sich findet. Je höher und allumfassender dieser Grund, desto höher die Freiheit. Gott ist der höchste Grund; also ist er die höchste Freiheit, die nach nichts Äufserlichem als dem Grunde oder der Richtschnur des entsprechenden Handelns zu fragen hat. Je inniger das Geschöpf mit Gott, dem höchsten Grunde, verbunden ist, je tiefer dieser Grund in das Geschöpf eintritt, desto freier wird das Handeln von jeder Beschränktheit. Deshalb nur ist das vernünftige Geschöpf von Natur aus frei, weil es mit keinem beschränkten, innerhalb der Natur gelegenen Gute, als seinem letzten Endziel, notwendig verbunden ist. Gott allein kann, als erster Grund und letztes Endziel, diese geschöpfliche Freiheit bethätigen und vollenden.

2. *Victor Cathrein S. J.:* **Philosophia moralis** in usum scholarum. Bd. 3. Friburgi Brisgoviae, Herder.

Diese Moralphilosophie ist der 6. Band eines cursus philosophicus. Manche von diesen Büchern tragen auf ihrem Titelblatt den empfehlenden Vermerk: secundum mentem D. Thomae, haben aber thatsächlich nichts, rein gar nichts vom Geiste des engelgleichen Lehrers in sich, stellen sich vielmehr nicht selten den offenbaren Ansichten dieses Kirchenlehrers gegenüber. Das Gegenteil ist bei diesem Werke der Fall. Sein Titelblatt zeigt nichts davon an, dafs in ihm der Geist des hl. Thomas herrscht. Wohl aber thut der Inhalt auf jeder Seite dar, dafs der Verfasser dem hl. Thomas folgt. Dies geht vor allem aus der Auffassung der Zweckbeziehungen der menschlichen Natur hervor. Was der Verfasser darüber sagt, können wir durchaus unterschreiben: „Der Mensch hat von Natur einen derart vollkommenen Zweck, dafs die natürlichen Kräfte zum Erreichen desselben nicht genügen.“ Der Verfasser hält sich genau an die ersten Quästionen der prima secundae. Er hätte auch die ganz ausdrücklichen Worte des hl. Kirchenlehrers in den comm. zu Boëtius de Trinitate anführen können: Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non potest tamen

illum consequi naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis (qu. 6, art. 4, ad 5). Dieser Lehrsatz ist das offenbare Fundament für die Gratuität der Gnade; denn er bekennt im Wortlaute selber, dafs die einzelne menschliche Person in der ganzen Natur keine Kraft besitzt, um den letzten Endzweck zu fordern oder auch nur um zu erkennen, wie beschaffen jenes einzelne Gut ist, dessen Besitz den letzten Endzweck bildet. Dafs der Mensch einen unvollkommenen Endzweck hat, zu dem die natürlichen Kräfte genügen, dies leugnet niemand, auch Thomas nicht. Er gibt ihn sogar manchmal ausdrücklich an: Ein solcher Zweck ist z. B. Häuser bauen, Äcker bestellen. Aber die menschliche Natur selbst besagt es, dafs sie in dem Besitze eines solchen Zweckes nicht ihre endgültige Ruhe findet. — S. 127 scheint Cathrein den Vasquez zu scharf aufzufassen. Vasquez meint wohl blofs, dafs die natürliche Vernunft die nächste Richtschnur der Sittlichkeit und somit der daraus entspringenden Verpflichtung sei. — S. 160 hätten wir gern das falsche Citat aus Thomas vermifst, das leider in fast allen Moralbüchern zu finden ist: „Nemo ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti.“ Diese Worte stehen thatsächlich in de Ver. 17, 3, und doch ist das Citat falsch. Denn der Satz enthält einen ganz anderen Sinn durch die folgenden Worte, die zu ihm gehören und die immer ausgelassen werden, obgleich sie die den Sinn entscheidenden sind. Es folgen nämlich die Worte „nisi quis tenetur scire hoc praeceptum“. Man wird also auch durch ein Gebot gebunden, wenn man dasselbe nicht weifs, aber gehalten ist, es zu wissen. Das gerade will Thomas in jenem Artikel nachweisen, das Gegenteil also von dem, was man ihn mit Hilfe der Verstümmelung sagen lassen will. Wäre denn dies recht, wenn ich beweisen wollte, niemand sei zur Zeit des Elisäus vom Aussatze geheilt worden, und ich führte die Worte aus Lukas an: Multi leprosi erant sub Elisaeo prophetae in Israël et nemo eorum mundatus est? Jedermann würde sagen: Dieses Citat ist falsch, denn es folgt zur Vervollständigung des Satzes „nisi Naaman syrus“. Das aber wollte der Heiland sagen, dafs nur ein Ausländer gereinigt worden sei. Man darf ruhig diese Stelle aus Thomas, wie man sie in verstümmelter Weise gewöhnlich anführt, beiseite lassen. Was man mit ihr darthun will, ist etwas Selbstverständliches und in der prima secundae, wo Thomas de legibus handelt, gibt es viel eingehendere Stellen, die das Beabsichtigte ex professo erweisen. — Bei der Behandlung des Eigentumsrechtes hat P. Cathrein sehr gut gethan, den Grundsatz des hl. Thomas wieder lebenskräftig in die Moralphilosophie einzuführen, wonach in der Natur wohl das Recht liegt, zu besitzen, aber auch die Pflicht, den Besitz zum allgemeinen Besten zu gebrauchen: Proprietas privata, usus communis. Der Besitzer ist nicht vor Gott und seinem Gewissen völlig unabhängiger Verwalter seiner Güter, er mufs Rechenschaft geben; freilich nicht anderen Menschen, aber Gott gegenüber. Der Besitzer ist gleichsam die Hand Gottes, durch welche die Gaben, die er von oben empfangen, verteilt werden. Alle Staatsgesetze werden nicht viel helfen, um den socialen Frieden herzustellen, wenn nicht die menschliche Gesellschaft mit diesem echt christlichen Grundsatze sich wieder durchdringt. Die Natur ist an und für sich gleichgültig, indifferent gegenüber dem Privatbesitze. Das Recht, welches in ihr nach dieser Seite hin liegt, wäre nie thatsächlich zur Geltung gekommen, wenn nicht das Verderben der Sünde und damit die böse Begierlichkeit in sie getreten wäre. Erst dann ward die Geltendmachung dieses Rechts eine Notwendigkeit, als die ungemessene Begier nach eigenem Besitz den Menschen träg machte in der Wahrung und Behütung des gemeinsam Besessenen.

3. ***Wilhelm Schneider,*** Bischof von Paderborn: **Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit.** Zeitgemäfse Erörterungen. Ferd. Schöningh, Paderborn. 600 S.

Das vorliegende Werk schliefst sich, wie der Verf. in der Vorrede sagt, an die beiden von ihm früher veröffentlichten Schriften an: „Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewufstseins"; „Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre". Auf mehrseitig geäufserten Wunsch bringt in diesem Werke der Verf. sämtliche auf religionslose Moral abzielende Denkrichtungen, Bestrebungen und Gründungen der Neuzeit zur Darstellung und stellt ihnen die Notwendigkeit der Religion gegenüber sowohl mit Bezug auf das sittliche Leben wie mit Rücksicht auf die wissenschaftliche Behandlung desselben. Im 1. Kapitel wird der Inhalt des Werkes skizziert und dadurch in höchst praktischer Weise dem Leser die Übersicht über den ganzen ausgedehnten Stoff ermöglicht, der später zur Behandlung kommt. Es folgen dann die Kapitel über die unabhängige Moral, den Positivismus, Darwinismus und Materialismus, über die Einführung der religionslosen Sittlichkeit ins Leben durch die Positivistenkirche, Freidenkervereine, Gesellschaften für ethische Kultur und Ähnliches, über die unabhängige Grundlegung und Sicherung der sittlichen Ordnung, über die unabhängige Erklärung des Sittlichkeitsursprunges, über Religion und Sittlichkeit, und zum Schlufs werden die Haupteinwendungen gegen die religiöse Moral widerlegt. Mit erstaunlicher Belesenheit führt der bischöfliche Verf. die Vertreter der religionslosen Sittlichkeit dem aufmerksamen Leser vor und weist spannend die Haltlosigkeit ihrer Behauptungen nach. Wir können uns den bereits erschienenen, höchst ehrenden Kritiken nur anschliefsen und sind überzeugt, dafs das Werk viel Gutes stiften wird. Dasselbe ist derart geschrieben, dafs, trotz der ernsten und tiefgreifenden Wahrheiten, die darin behandelt werden, das Lesen keine Anstrengung kostet.

4. ***A. H. Tombach:*** **Untersuchungen über das Wesen des Guten.** Bonn, Hanstein 1899. 105 S.

Dieses Werk ist der 2. Teil von den „Neuen Beiträgen zur Fundamentalphilosophie". Der 1. Teil oder das 1. Buch sind die „Forschungen über den Grundcharakter des Wahren"; das 3. Buch die „Erörterungen über die Eigenart des Schönen". Reichen, wertvollen Inhalt verbindet der Verf. mit einer stets anziehenden, bilderreichen, nicht selten packenden Sprache. Es ist keine trockene Schulweisheit, die in abstrakten Redeformen hier vorgetragen wird; vielmehr mufs fortwährend das praktische Leben die Ideen des Verf. veranschaulichen. Dadurch wird der Leser in stand gesetzt, das geistreich Erörterte auch im täglichen Handeln zur Anwendung zu bringen. Es kommt dazu, dafs auch die übernatürliche Lebenskraft des Christentums und der Gnade zur Ausgestaltung des Guten ohne den geringsten Zwang herangezogen wird. Das volle Wesen des Guten ist, — dies ist das Schlufsergebnis dieser Untersuchungen, — die Liebe zum Göttlichen. Wir können das Buch nur empfehlen.

5. ***Richard Wahle:*** **Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie.** Wien u. Leipzig, Braumüller. 1899. 212 S.

Der Verf. legt nicht eingehend die Ethik Spinozas vor. Er begnügt sich, die Terminologie dieses hochbedeutenden Philosophen klarzustellen,

und meint mit Recht, sei dies einmal geschehen, so ergebe sich das Verständnis der Ethik, sowie auch der Metaphysik Spinozas wie von selbst. „Die Schwierigkeit für uns", so lauten die Worte des Verf., „besteht darin, innerhalb seiner (Spinozas) transcendenten Terminologie das Naturalistische und Phänomenalistische zu erkennen." Alles bei Spinoza dreht sich um den Begriff Substanz. Er hat unrecht, wenn er meint, der Begriff Substanz sei notwendig gleichbedeutend mit allseitiger Unabhängigkeit. Eine solche Substanz „constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (def. VIa)" ist allerdings nur Gott. Gott ist die Fülle alles Seins und aller Wirklichkeit, seine Wesenheit ist Wirklichkeit und kann nicht gedacht werden ohne Wirklichkeit. Dies schliefst aber nicht aus, im Gegenteil, es schliefst in sich ein, dafs Gott wahre Substanzen herstellen kann. Dieselben sind nichts anderes wie Vermögen für das Sein der Wirklichkeit (potentia ad esse) und stehen deshalb als wahrhafte Substanzen oder Wesenheiten da, weil sie in sich das Vermögen haben, vorausgesetzt die wirkende Kraft Gottes, der reinen Wirklichkeit, für sich selbständig zu sein und entsprechende Attribute oder Eigenschaften zu tragen. Wie Gott die Weisheit in aller Wirklichkeit ist und deshalb wirkliche Erkenntnisvermögen herstellen kann, wie er das Wollen selber ist und deshalb wahre freie Willensvermögen verursacht, so ist er seiner Substanz nach die reinste Wirklichkeit, das einfachste vollendetste Sein, und darum kann er Vermögen herstellen, welche das wirkliche Sein tragen können, d. h. Substanzen; und diese sind im Bereiche des Vermögens, der potentia, ebenso wahrhafte Substanzen wie Gott es ist im Bereiche der reinen Wirklichkeit. Gott bleibt da immer die einzige, durchaus unabhängige, nämlich auch von einer wirkenden Ursache unabhängige Substanz; aber unter ihm sind ebenfalls wahrhafte Substanzen, weil sie wahrhaft vermögend sind, das Sein der Wirklichkeit zu tragen. Der Verf. scheint S. 35 die Aufserweltlichkeit Gottes nicht mit der gehörigen Schärfe aufzufassen. Gott ist nicht aufserhalb der Welt, wie dies Paulsen ausdrückt, wenn er schreibt: „Ein Monotheismus, der Gott als ein Einzelwesen neben anderen ansieht und ihn gelegentlich auf die Welt, als ein ihm äufserliches und fremdes Dasein, wirken läfst, ist vom Polytheismus begrifflich nicht verschieden." Wir sagen da mit Paulsen: „Besteht man darauf, als Theismus nur eine solche Anschauung gelten zu lassen, dann wird es schwer sein, denen zu widersprechen, welche behaupten, die Wissenschaft führe zum Atheismus." So darf man sich die Aufserweltlichkeit Gottes nicht denken, als ob neben ihm völlig selbständiges Sein existierte. Wie das Tageslicht die Dinge sichtbar macht und doch all seine Helligkeit als sein Wesen in sich behält, somit die thatsächliche Sichtbarkeit der Dinge genannt werden kann, so sind alle Dinge wirkliche, weil sie an der reinen Wirklichkeit Gottes teilnehmen; diese aber, die Wirklichkeit Gottes, die zur göttlichen Substanz gehört und sie ausmacht, behält alle Wirklichkeit in sich, mag auch noch so viel durch sie zu Wirklichem werden. Man kann von ihr sagen, sie sei die Wirklichkeit aller Dinge, weil sie alles zu Wirklichem macht, wie das Feuer die Wärme des Zimmers ist, weil das Zimmer durch das Feuer erwärmt wird. Dem wirklichen Sein nach also sind alle Dinge, ist die ganze Welt in Gott, wie der Apostel ausdrücklich sagt: „In Gott sind wir, leben wir und bewegen wir uns." Aber das Wesen oder die Substanz Gottes ist ganz und gar aufserhalb der Welt; denn sie ist reinste Wirklichkeit, während das Wesen der Dinge nur Möglichkeit ist für das wirkliche Sein. Hier kommt alles auf die scharfe Bestimmung der termini an, und das ist die schwache Seite jener Philosophie, die in Cartesius ihren Ursprung hat. Wenn man genau erklären könnte, welchen Begriff Spinoza mit der

„Substanz“ verbindet, so würde man über seine Lehre nicht so viel streiten. Was er von Gott ausdrücklich sagt, spricht nicht dafür, dafs er Gott mit dem All identifiziert hat; wohl aber deuten die Folgerungen, die man aus seinen sonstigen Definitionen ziehen mufs, auf das letztere hin. Man mufs in der philosophischen Lehre von Gott, soweit man sie mit der blofsen natürlichen Vernunft erfafst, recht vorsichtig sein. Es geziemt sich da, dem Beispiel der kirchlichen Entscheidungen zu folgen. Diese sprechen, soweit wir wissen, nirgends von einem „persönlichen Gott“ als dem Ergebnis der rein natürlichen Forschung. Noch das vatikanische Konzil spricht von einem allmächtigen, allumfassenden, allweisen . . . Gott, den die Natur lehrt; es schweigt aber nach dieser Seite hin vom Charakter des persönlichen. Warum dies? Der Grund ist klar. Das Kunstwerk führt zu den künstlerischen Eigenschaften des Künstlers, aber nicht zu seinen persönlichen, inneren Vorzügen. Die Welt besagt, es müsse einen Allmächtigen, Allgegenwärtigen, Ewigen geben; aber sobald das Innere Gottes in Frage kommt, schweigt die Natur. Die alten Philosophen waren so klug, dieses Gebiet nie zu betreten. Denn die Schwierigkeiten, die sich da bieten, sind unlöslich. Sagt man, Gott sei allweise, die Liebe selber, also sei er Person, so sagt man zu gleicher Zeit, Gott könne von dem Sein, dessen unendliche Fülle er ist und immer bleiben mufs, nicht mitteilen, er könne nicht schaffen; denn Person bedeutet wesentlich Unmitteilbarkeit. Petrus kann einen Menschen zeugen, aber nicht einen zweiten Petrus. Wenn also Gottes Natur zugleich Person ist, so bleibt jede Mitteilung von Sein ausgeschlossen. Es kann kein anderes Sein existieren als das göttliche. Das ist aber offenbar nicht wahr. Das natürliche Denken bleibt hier auf seinem Wege stehen. Es findet keinen Ausweg. Es hat eine Allmacht vor sich, eine Allweisheit, eine unabhängige Ewigkeit; da müfste allerdings auch Persönlichkeit sein. Zugleich aber schliefst andererseits das Wesen der Person bei Gott es aus, dafs er Person ist. Die Vernunft kann nicht weiter: sie wagt nicht von einem unpersönlichen Gott zu reden, aber auch nicht von einem persönlichen. Sie mufs warten. Das Geheimnis wird ihr helles Sonnenlicht bringen. Es wird die Mitteilbarkeit vereinigen mit der göttlichen Natur; in drei Personen wird die göttliche Natur für sich bestehen, von denen die eine den anderen die eine selbe göttliche Natur mitteilen wird und zwar so, dafs der Vater Vater bleibt, der Sohn Sohn, der heilige Geist heiliger Geist und alle drei Personen der eine selbe Gott ist. An den Termini ist viel gelegen, sie müssen scharf gefafst werden. Das vermochten die alten Philosophen, und die Scholastiker sind ihnen gefolgt. Der neueren, von Cartesius geleiteten Philosophie fehlt diese Schärfe der Termini, und deshalb wird man niemals recht wissen, was die Spitzen derselben eigentlich sagen wollten.

6. **Kants gesammelte Schriften.** Herausgegeben von der Kgl. Preufs. Akademie der Wissenschaften. Bd. X. II. Abtlg. Briefwechsel. Erster Band. Berlin, Reimer. 532 S.

Mit gemischter Erwartung schlägt man „die gesammelten Briefe“ grofser Männer auf. Wie man sprichwörtlich sagt, kein grofser Mann bleibe grofs vor seinem Kammerdiener, so gilt dies in noch höherem Grade von reinen Privatschreiben, bei denen der Verf. an eine Veröffentlichung nicht gedacht hat. Ein Mann mufs nicht blofs grofs, sondern auch menschlich gut sein, wenn seine Gröfse durch Veröffentlichung seiner Privatbriefe nicht nur in keiner Beziehung leidet, sondern nach mancher Seite hin wächst. Dieses letztere ist, wie wir mit Freuden beim Lesen konstatiert

haben, mit Kant der Fall, wenn man seine Briefe liest. — Der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“ erscheint da mit einer Menschenfreundlichkeit, Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit ausgestattet, wie derjenige es sicher nicht vermutet, der bloſs seine phil. Schriften gelesen hat. Man könnte den Rat geben, zuerst diese Briefe zu lesen, ehe man an das Studium der Kantschen Philosophie geht. Man dürfte dann die Erfahrung machen, wie sehr Stein recht hat, wenn er aus Petersburg an Kant schreibt: „Ich hatte das Glück, Ihre persönliche Bekanntschaft zu machen; deshalb fällt mir das Lesen Ihrer Werke nicht schwer.“ Es ist ein bedeutungsvolles Wort, das M. Mendelssohn an Kant richtet: „Sie wissen ganz gut, daſs wir in der Philosophie nicht übereinstimmen; aber ich weiſs es ebensowohl, daſs Sie weit lieber Widersprüche ertragen wie Lob.“ Beide Männer, Mendelssohn und Kant, sind von aufrichtigster gegenseitiger Verehrung durchdrungen. Am bemerkenswertesten sind die Briefe, welche nach dem Erscheinen der Kritik d. r. V. geschrieben worden sind. Der 209. Brief zeigt so recht, wie hoch damals noch die Sittlichkeit stand im Vergleich zum heutigen Goethebunde und der lex Heinze. Die Lektüre dieser Briefe ist überaus spannend. Sie gehen bis zum Jahre 1788.

7. *Walther Werckmeister:* **Der Leibnizsche Substanzbegriff.** Halle, Niemeyer 1900. 68 S.

8. *Miecislaus Wartenberg:* **Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze.** Eine historisch-kritische Untersuchung zur Metaphysik. Leipzig, Haacke. 1900. 256 S.

9. *Mme Dr. Dorothée Pasmanik:* **Alfred Fouillées physischer Monismus.** Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Sturzenegger. 1900. 84 S.

(7.) Der Verf. des an 7. Stelle angezeigten Werkes will den Leibnizschen Substanzbegriff untersuchen. Er nimmt eine Entwicklung dieses Begriffs an und versucht mit groſsem Scharfsinn nachzuweisen, daſs drei Stufen in dieser Entwicklung zu unterscheiden sind: nämlich die Zeit bis zum Jahre 1671, wo Leibniz die Pariser Reise antrat; dann die Zeit bis 1686 und von da die Zeit bis 1716. Gemeinsam allen drei Stufen dieser geistigen Entwicklung ist die für Leibniz selbstverständliche Voraussetzung, daſs die Substanz als das selbständig Existierende in einer von den für uns gegebenen Seinserscheinungen gesucht werden müsse, d. h. entweder in den Vorgängen geistigen Geschehens oder den Bewegungsvorgängen körperlicher Massen oder in beiden zugleich. Der Verf. hält den Versuch Leibniz', zu einem klaren Substanzbegriff durchzudringen, für verfehlt und macht ihm besonders zum Vorwurf, daſs er sich in seinem Übergehen von der Sphäre des Räumlichen zu der des Unräumlichen, und da Leibniz sich alles Unräumliche als Geistiges dachte, vom Stofflichen zum Geistigen eines Gedankensprunges schuldig machte. Vielleicht hätte der Verf. dem groſsen Philosophen diesen Vorwurf erspart, wenn er seiner eigenen Andeutung gefolgt wäre. Nach dieser letzteren stand Leibniz im Auffassen der Grundbegriffe und zum Teil auch in seiner Ausdrucksweise noch in der Bahn der von Plato, Aristoteles, Thomas getragenen Tradition. Dementsprechend muſste auch die Beurteilung ausfallen. Nun scheidet aber die alte Philosophie den „Geist“ vom „Geistigen“. Sie nennt einen „Geist“ das körperlose,

fürsichbestehende Wesen; „geistig“ aber sind für sie die Tierseele, alle Substanzen in den Dingen, die sinnlichen Eindrücke, sogar die im Lichte waltende Kraft. Wir haben diese Sprachweise nicht mehr, aber wir werden nicht leugnen, dafs sie mehr der natürlichen Form zu reden entspricht. Jedermann spricht vom Geiste der Gaumenlust, des Zornes, der Wollust, trotzdem dies rein sinnliche Leidenschaften sind. In der That war für solches „Geistige“ das Unräumliche die erste und mafsgebende Äufserung. Die Wesenheit oder Substanz in einem Dinge ist notwendig allgemein, d. h. sie ist gleichgültig gegenüber dem Raum und der Zahl. Soweit es auf die Substanz Brot z. B. ankommt, macht es gar nichts aus, ob sie in einem Krümchen Brot ist oder im ganzen Brote. Es wird in beiden Fällen auf die Frage: „Was ist das?“ gleichmäfsig geantwortet: Das ist Brot. Und ob es der Ocean ist oder ein Tröpfchen, das am Glase hängt, immer wird, wenn nach dem Wesen oder der Substanz gefragt wird, geantwortet: Das ist Wasser. Es können Milliarden Menschen existieren oder nur einer; das hat gar keinen Einflufs auf die Substanz oder das Wesen Mensch. Zeit und Ort gegenüber ist solches „Geistige“ vollständig gleichgültig; an sich betrachtet, kann es überall und immer sein. Es beherrscht vielmehr in bestimmender Weise Zeit und Raum. Dieses „Geistige“ kann niemals allein für sich wirken, das vermag einzig und allein der für sich bestehende stofflose Geist. Immer mufs es erst mit dem Stoffe als bestimmende und für Art und Gattung mafsgebende Kraft geeint sein, ehe es sich zur Geltung bringen kann. Ähnlich erscheint und wirkt ja das Licht nur, wenn es auf einen Körper fällt; dann ist es aber das für die Sichtbarkeit und Farbenpracht mafsgebende Element. So können wir keinen Gedankensprung sehen, wenn Leibniz vom endlos Teilbaren zu einem endlosen Vermögen kommt, geteilt zu werden, und von da zu einer end- d. h. raumlosen Kraft, die in dieses Vermögen als bestimmend tritt. Er nennt diese letztere nach den Alten eine „geistige“, weil jedes Körperliche mit dem räumlich Beschränkten gleichbedeutend ist. Von dieser „geistigen“ Kraft, die als Substanz in den Dingen oder als impressio spiritualis in den Sinnen waltet, steigt Leibniz empor zu reinen, d. h. wesentlich stofflosen Geistern als Trägern dieser Kraft, welche im Stoffe einwirkt.

(8.) Die an 8. Stelle angeführte Schrift beschäftigt sich mit einer ähnlichen Frage, wie nämlich, wenn die Dinge durch die Substanz oder Wesenheit in ihrem Innern geschieden sind, sie dennoch miteinander harmonisch wirken. Der Verf. verwirft die Erklärung des Descartes, der Occasionisten, des Spinoza, des Lotze und des Monismus und Pantheismus mit vollem Recht. Er leitet das Ineinandergreifen der Dinge im Wirken von den Eigenheiten der verschiedenen Substanzen in den Dingen selber ab. Wir empfehlen recht warm diese Abhandlung. Sie liest sich angenehm trotz des schwierigen Themas und geht gründlich vor. In der That mufs der eigentliche Unterschied zwischen den geschaffenen und sonach begrenzten Substanzen einerseits und der einzigen ungeschaffenen, unbegrenzten Substanz andererseits recht sehr beachtet werden. Letztere ist ihrer ganzen Substanz nach reinste Wirklichkeit; da nun jede Substanz allgemein und endlos ist, mufs die ungeschaffene Substanz unbegrenzte, allumfassende Wirklichkeit sein, die überallhin, von Natur aus, ihre Kraft erstreckt. Alle anderen Substanzen sind nichts wie Vermögen, wie Kräfte in den betreffenden Dingen selbst, die in jedem Dinge machen, dafs es dies ist und nichts anderes, Mensch z. B. und nicht Stein. Das Vermögen aber begehrt von Natur nach Wirklichkeit. Dafs also diese geschaffenen Substanzen von der reinsten Wirklichkeit, die nichts ist als Wirklichkeit, wirkliches, d. h. einzelnes, in Ort und Zeit stehendes Sein erhalten und vermittels dessen mit der reinen

Wirklichkeit und untereinander geeint und verbunden werden, ist ebenso in der beiderseitigen Natur begründet, wie das Tageslicht, das von der Sonne strahlt, alle sichtbaren Dinge eint und miteinander in Verbindung setzt; dieses Licht ist die Sichtbarkeit der Dinge selber, wie das Feuer die Wärme aller Räume ist, die von ihm erreicht werden.

(9.) Die neunte oben angezeigte Schrift ist eine lebensvolle, höchst interessante Untersuchung über die wissenschaftliche Stellung des hervorragenden französischen Gelehrten Alfred Fouillée. Es ist das Kreuz der modernen Philosophie seit Descartes, den einheitlichen Träger von Bewegung und Bewufstsein, Ausdehnung und Gedanke, Körper und Geist anzugeben. Die Monaden des Leibniz, die Substanz des Spinoza, das unbekannte Ding an sich von Kant, das Ich von Fichte wollen alle insgesamt die Lösung dieser Frage in sich schliefsen. Fouillée betrachtet die Gesamtheit aller Wirklichkeiten, also aller thatsächlichen Erscheinungen, sowie der denkende Geist sie erfafst, als den Schlüssel dieses Rätsels und gründet darauf seinen physischen Monismus. Wir zweifeln, ob es einen anderen Weg der Lösung gibt als den bereits von Plato und Aristoteles eingeschlagenen. Man mufs von der Bewegung und von dem Gedanken aufsteigen zu einer ersten wirkenden Ursache, und nachdem man nachgewiesen, welch ungemessene Seinsfülle, welche Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit, welch reinste Wirklichkeit diesem Wesens-Sein zukommt, mufs man an die philosophische oder wissenschaftliche Betrachtung der übrigen Wirklichkeiten herangehen, die alle insgesamt, wie alles Sichtbare im Licht, ihre Einheit haben in der Teilnahme an der reinsten Wirklichkeit, nämlich an der ungemessenen und unmefsbaren Wirklichkeit; zu ihr verhält sich die Substanz oder Wesenheit in den Dingen wie verschiedenartiges Vermögen zum Wirklichsein. Man stöfst sich hier daran, dafs die wirkende Ursächlichkeit etwas aufserhalb ihrer selbst setze und somit für den Monismus, für die zu erklärende Einheit des Seins unbrauchbar sei. Aber das ist nur nach einer Seite hin wahr. Einzig und allein das Vermögen, die eigenartige Entwicklungsfähigkeit nur in jedem Dinge, also das Wesen, als innere Richtschnur des einzelnen Seins, ist aufserhalb der ersten Ursache, und auch dieses nur viel mehr soweit es im Nichtsein ist, als insoweit es wirklich besteht. Alle Dinge bleiben, soweit ihre einzelne Wirklichkeit in Betracht kommt, in der Kraft der ersten wirkenden Ursächlichkeit; sie bleiben in der Fülle der reinsten Wirklichkeit, deren Wesen selber Wirklichkeit ist, etwa wie die Raphaelschen Kunstwerke immer in der Kunstkraft Raphaels bleiben und doch weit entfernt sind, Raphael zu sein. Die reinste Wirklichkeit hält in ihrer Fülle alle Wirklichkeit fest, als deren wirkende Ursache, und ist dem Wesen nach, wie oben bemerkt, geschieden von allem. In diesem Sinne sagt Dionysius, der Areopagite: „Gott ist das Sein aller Dinge als die Ursache von allem.“ Und der hl. Gregor erklärt in eben diesem Sinne die Worte im Buche Jobs, die dieser an Gott richtet: „Nonne Tu, qui solus es, Bist du es nicht, der du allein wahrhaft bist?“ Paulus aber sagt: „Wir sind, leben und bewegen uns in Gott“, „Gott sei alles in allem“.

10. *Sigmund Freund:* **Die Traumdeutung.** Leipzig und Wien, Deuticke 1900. 372 S.

Zu allen Zeiten hat man sich viel mit Träumen und Traumdeutung beschäftigt. Die erste Schrift, die den Traum wissenschaftlich behandelt, ist, soweit wir wissen, die bekannte von Aristoteles. Man kann nicht sagen, dafs man bis heute viel darüber hinausgekommen ist. Das vorliegende Werk eines Arztes hat zumal den physiologischen Charakter des Traumes

zum Gegenstande. Es verliert sich nicht — und das ist ein Vorzug desselben — in psychologischen Spekulationen ohne festes Fundament und ohne Ziel. Nachdem die wissenschaftliche Litteratur der Traumprobleme verzeichnet worden ist, folgt die Methode der Traumdeutung, und daran schliefst sich das Vorlegen des Traummaterials, der Traumquellen und der Traumarbeit. Das Ende bildet ein Versuch der „Psychologie der Traumvorgänge". Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ist bereits zu sehen, wie reichhaltig der hier zusammengetragene und wissenschaftlich verarbeitete Stoff ist. Wir fügen hinzu, dafs die Behandlung der einschlägigen Fragen eine durchaus nüchterne, positive und auch durch die Klarheit der Ausdrucksweise anziehend ist. Wir vermissen die allgemeine Eigenheit aller wirklichen Träume, die bereits Aristoteles anführt und die von Thomas von Aquin weiter ausgeführt worden ist. Jeder Traum hat etwas Groteskes, Unmögliches, Einseitiges an sich. Das kommt, wie diese Autoren ebenfalls angeben, von der Abwesenheit der vernünftigen Thätigkeit. Es geht da, wie in einem Hause, wo die Herrschaft nicht da ist. Da thun sich die Dienstboten gütlich. Die Vernunft legt der Thätigkeit der Sinne Schranken auf; diese aber fallen fort, sobald die Vernunft nicht mehr ihren Einflufs ausübt. Ebenso sieht der Traum von Zeit und Ort ab. Im Augenblick ist man in einer weit entlegenen Stadt. Man macht Dinge, die da in Wirklichkeit Tage, vielleicht Wochen und Monate in Anspruch nehmen, in wenigen Minuten ab. Auch die verborgenen oder bekämpften Leidenschaften treten im Traume zügellos auf, obgleich der Träumende sich der Tugend befleifsigt. Wir sind mit dem Verf. auch namentlich darin einverstanden, dafs äufsere Einflüsse beim Träumen nicht auszuschliefsen sind. Der Mensch ist eben dann nicht Herr seiner selbst; gute oder böfse Geister können auf seine Sinnlichkeit einwirken. Das Werk wird jeder mit Interesse lesen.

11. *Anton Ölzelt-Newin:* **Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist.** Leipzig und Wien, Deuticke 1900. 52 S.

Der Verf. hat vollständig recht, zu behaupten, dafs das Problem der Willensfreiheit unlösbar sei, wenn man, wie er thut, von vornherein zwei Voraussetzungen macht, welche jede Lösung notwendig ausschliefsen: Er setzt nämlich voraus, dafs von der ersten, wirkenden, allumfassenden Ursächlichkeit, von Gott, abgesehen werden mufs, und dann, dafs die Ursache immer der Wirkung vorausgeht; er nennt die Ursache ein notwendiges Antecedens. Freiheit ist durchaus nicht gleichbedeutend mit Ursachlosigkeit oder Willkür. Wohl aber ist beim freien Handeln in erster Linie keine beschränkte Ursache bestimmend, sondern die erste, unbeschränkte Ursache, nämlich die Fülle der reinen Wirklichkeit. Diese bringt durch Einwirken es mit sich, dafs die betreffende Handlung frei ist von jeder mit Notwendigkeit bestimmenden beschränkten Ursache; sie macht also durch ihr Einwirken, dafs der Wille, frei von allen Schranken, mitwirkt. Der Verf. irrt, wenn er meint, dies sei religiöser Natur. Durchaus nicht. Die blofse natürliche Vernunft besagt es, dafs eine solche reine Fülle der Wirklichkeit bestehen mufs, der das Wirklichsein Wesen ist und die also mit innerer Notwendigkeit existiert. Wie ein warmes Zimmer, das auch nicht warm sein kann, am Ende zur Existenz des Feuers führt, das mit Notwendigkeit und allseitig nichts als warm, d. h. das Warme dem Wesen nach ist, wie die Sichtbarkeit der Dinge, die auch unsichtbar sein können, am Ende zur Existenz des Lichtes führen mufs, dessen Wesenheit uner-

schöpfliche Helle ist; ganz so führt alles, was wirklich sein oder nicht sein kann, mit Notwendigkeit zur Existenz einer reinen Seinsfülle, die nichts ist als Wirklichkeit, nichts als Sein, unerschöpfliches, innerlich notwendiges, in all seiner Fülle einfaches d. h. nicht zusammengesetztes Sein. Diese reine Wirklichkeit, deren Wesen Wirklichkeit ist, bestimmt als erste Ursache die vernünftigen Geschöpfe derart, dafs die letzteren unter dieser Bestimmung das Vermögen behalten, sich nach allen anderen Seiten hin bestimmen zu können. Denn solche Fülle des Seins kann nur gemäfs ihrer Natur bestimmen, diese aber ist frei von allen Schranken, reinste Vollendung; durch ihren wirkenden Einflufs also wird auch der Wille als freies Vermögen bethätigt, so dafs er mit Notwendigkeit keiner beschänkten Ursache folgt. Nur beschränkte Ursachen gehen der Wirkung vorher und bedingen somit, dafs diese letztere notwendig folge. Die unbeschränkte Ursache ist zugleich mit ihrer Wirkung. Sie kann höchstens in ihrem Einwirken vorbereitet werden durch die Loslösung von aller Verbindung mit beschränkten Ursachen. Eine Frage lösen wollen mit dem unvernünftigen Vorurteil, man müsse von Gott, d. h. von der höchsten, durch die Natur klar erwiesenen Ursache absehen, heifst ebensoviel wie die ganze Frage verwirren, wie bei der Astronomie absehen von den Sternen.

12. *L. William Stern:* **Über Psychologie der individuellen Differenzen.** Ideen zu einer „differentiellen Psychologie". Leipzig, Barth 1900. 146 S.

13. *Ulrich Diem:* **Das Wesen der Anschauung.** Ein Beitrag zur psychologischen Terminologie. Bern, Sturzenegger 1899. 145 S.

14. *Ludwig Busse:* **Die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie.** Tübingen, Mohr 1900.

15. *Rudolph Eisler:* **Grundlagen der Erkenntnistheorie.** Leipzig, Schnurpfeil.

(12.) Das an 12. Stelle genannte Buch soll einem neuen Wissenszweige, nämlich der differentiellen Psychologie, dienen. Der Verf. will nichts Abgeschlossenes bieten. Er will nur hinweisen auf Erforschenswertes und somit gleichsam Material beibringen zur individuellen Seelenkunde. In diese neue Wissenschaft gehört alles, was zur Ausbildung und Beeinflussung der persönlichen Charaktereigenschaften der Seele im einzelnen Menschen beiträgt. Man mag daraus ermessen, wie ausgedehnt das Arbeitsfeld der diesbezüglichen Forscher ist. Der Verf. trägt Sorge, dieses Arbeitsfeld nach den verschiedensten Seiten hin zu kennzeichnen. Seine Arbeit zeigt jedem, mit wie grofsen Schwierigkeiten die Wissenschaft, die er vertritt, zu kämpfen haben wird, und zugleich, von welcher Wichtigkeit sie werden kann. Es ist ein jedenfalls verdienstvolles Unternehmen, die philosophische Terminologie zu festigen. In der Wissenschaft der Alten bestand eine genau umgrenzte, allgemein angenommene Terminologie. Leider ward sie nach und nach zur Schablone. Man gebraucht die termini und gibt sich keine Mühe, zu verstehen, welchen Sinn sie haben. Würde es gelingen, in unserer heutigen Zeit, wo das wissenschaftliche Verständnis so weite Kreise erfafst

hat, die termini wieder zu allgemeiner Gültigkeit zu bringen, so wäre daraus ein grofser Fortschritt des Wissens zu erwarten.

(13.) Das an 13. Stelle angezeigte Buch will zu solcher Festigung der termini beitragen. Der Verf. hat den terminus „Anschauung" gewählt und bestimmt seinen Sinn dahin, dafs die „psychisch verarbeitete Gesichtswahrnehmung" sein Inhalt ist. Er vergleicht diesen Begriff der Anschauung mit den Grundbegriffen der intellektuellen Bewufstseinsvorgänge und erörtert sein Verhältnis zum Denken und zu den emotionellen Bewufstseinserscheinungen. Wir haben, offen gesagt, wenig Hoffnung, dafs der Verf., so viele Mühe er sich auch gegeben, durchdringen wird; es scheint uns seine Darlegung zu kompliziert. Aber in diesen Sachen ist es schwer, etwas vorauszusagen.

(14.) Die an 14. Stelle angezeigte Abhandlung ist zu fragmentarisch, als dafs ein abschliefsendes Urteil abgegeben werden könnte. Der Verf. beklagt es selber, dafs der ihm zur Verfügung stehende Raum eine „bessere Begründung" nicht gestattet hätte. Wir wollen abwarten, bis er eingehender die an und für sich sehr wichtige und zumal heute so vielfach ventilierte Frage erörtern wird.

(15.) Das an 15. Stelle angezeigte Büchlein ist ein Teil der wissenschaftlichen Volksbibliothek. Man suche da nicht tiefe Untersuchungen, dies ist nicht der Zweck der Darlegung. Der Verf. hat in gemeinverständlicher Weise, kurz und doch ausreichend, alles Thatsächliche zusammengestellt, was zur Erkenntnistheorie gehört. Er spricht über Begriff und Methode der Erkenntnistheorie, über Bewufstsein und Sein, über das Erkennen selber und die Kategorieen als Bedingungen des Erkennens. Wir hätten Ausdrücke, wie „Wollungen", „Aufserunssein", Inhärenzverhältnis" gern vermieden gesehen. Sätze wie dieser: „Wie das Sein des Ichs in dem Haben seiner verschiedenen Modifikationen aufgeht . . ." sind weder deutsch noch leicht verständlich. Der Verf. beweist fast durchgängig, wie er volkstümlich darzustellen versteht. Um so mehr fallen solche Wendungen auf. Es sind Kleinigkeiten, aber sie stören. Bei genauer Durchsicht wird der Verf. noch andere Unebenheiten im Stil und in der Interpunktion finden. Gerade in solchen Werkchen, die fürs Volk bestimmt sind, müfste, meinen wir, alles vollendet dastehen.

16. *Mario Panizza:* 1. **Nuova Teorica fisiologica della Conoscenza.** Roma, Loescher e Co.

2. **Le tre leggi. Saggio di psicofisiologia.** Roma, Loescher e Co.

Diese beiden Bücher gehören zusammen. Man kann das erstere als die weitere und eingehendere Ausführung des ersten Teiles im zweiten Werke betrachten. Dieser erste Teil behandelt den „Charakter des Anthropologischen". Er steigt vom einfachen Organismus auf zur Sinnesempfindung und zum Bewufstsein, um daraus die Idee der Arbeit zu entwickeln und die Grundlage für die sociale Anlage des Menschen. Die drei Gesetze, welche dann, gleichsam als drei Pfeiler der Sociologia, erörtert werden, sind das Gesetz des Hervorbringens, das Gesetz des Eigentums und das Gesetz des eigentlichen socialen Lebens. Das Gesetz des Hervorbringens hat zum Gegenstande die Subsistenzmittel, die gesellschaftliche Organisation der Arbeit und die daraus fliefsende sociale Ungleichheit. Das Gesetz des Eigentums richtet sich auf das Recht eigenen Besitzes, auf das Verhältnis des Arbeiters zur Freiheit und auf den Unterschied zwischen

Privateigentum und der socialen Ökonomie. Das dritte eben erwähnte Gesetz regelt die objektiven Fundamente der Moral sowohl mit Rücksicht auf die einzelnen Personen wie mit Rücksicht auf die gesellschaftliche Einheit. — Der Verf. häuft mit seltener Belesenheit viel Thatsächliches zusammen und will es auf allgemeine Grundsätze zurückführen, die er als sein Eigentum beansprucht. Die angeführten Thatsachen sind sehr lehrreich und machen die beiden Bücher zu angenehmer Lektüre sowie zum Ausgangspunkte ernsten Forschens. Bei den allgemeinen Grundsätzen aber steht er auf dem Boden der modern-deutschen Philosophie; weicht er von dieser ab, so ist es, um noch seichter zu werden. Über die Freiheit z. B. sagt der Verf.: „Der einzelne Mensch würde nicht frei sein, wenn er nicht seine Glieder nach allen Seiten hin bewegen oder darüber verfügen könnte oder wenn er in irgend einer Thätigkeit dem Einflusse eines anderen Willens unterliegen müfste, als der seinige ist. Diese Freiheit aber erhält man im praktischen Leben nur durch einen Besitz, welcher der betreffenden Person zu leben erlaubt, ohne sich dem Willen irgend jemandes zu unterwerfen. Solchen Besitz nennt man Eigentum . . . Ohne Eigentum wäre die Freiheit eine mera astrazione.“ Dabei beruft er sich auf Fichte, der da meint, das Eigentum sei notwendig, damit der Mensch sich auch mit Erhabenerem beschäftigen könne als mit der Sorge für das tägliche Leben. „Gesetz des Eigentums“ nennt der Verf. „das Streben der einzelnen Menschen, sich für die eigene Person ein Gebiet unbedingter Autonomie zu sichern“. Wir sind überzeugt, dafs der Verf. an die Tragweite seiner Definitionen nicht gedacht hat. Es ist eben ungemein schwer, aus einer Menge einzelner Thatsachen allgemein gültige Regeln zu schöpfen. Das ist schon schwer, wenn die blofse Natur in Betracht kommt, die notwendig waltenden Gesetzen unterliegt. Es ist aber noch bei weitem schwerer, wenn es sich um moralische Akte handelt, die der menschlichen Freiheit entstammen. Da gibt es nicht zwei, die einander mit Rücksicht auf die Umstände gleichen. Der Verf. könnte aus Thomas, seinem Landsmanne, recht gut lernen, in welcher Weise allgemeine Grundsätze gewonnen werden.

17. *Karl Chr. Fr. Krause:* **Der Menschheitbund** nebst Anhang und Nachträgen aus dem handschriftlichen Nachlasse. Herausgegeben von Richard Vetter. Berlin, Felber. 499 S.

18. *Kurd Lasswitz:* **Wirklichkeiten.** Beiträge zum Weltverständnis. Berlin, Felber. 444 S.

19. *Gustav Louis:* **Giordano Bruno.** Seine Weltanschauung und Lebensauffassung. Berlin, Felber. 143 S.

Diese drei Werke wiederholen, alle drei, bis zum Überdrufs, dafs der übernatürliche Glaube die Vernunft fessele. In ersten (17.), das sich in Anbetracht seines im Titel ausgesprochenen Zweckes am ehesten von solchen Gemeinplätzen fernhalten sollte, heifst es (S. 18): „Wo nicht Freiheit des Denkens gestattet ist, da ist die Freiheit blofs äufserlich, gezwungen, s. katholische Kirche, Jesuiten . . .“ Krause ist der Gründer des Panentheismus, der die höhere Vereinigung des Schelling-Hegelschen Absolutismus und des Kantschen Subjektivismus sein soll. Das vorliegende Werk bezweckt die Einigung von Staat und Kirche in einem höherem Dritten, nämlich in der einheitlichen menschlichen Natur. Daher der Name: Menschheitbund. Alle Menschen sollen sich zusammenthun, um an ihrer Vervollkommnung

zu arbeiten. Krause will an die Stelle des Erlösers treten, von dem der Apostel sagt: „Alle sind eins in Christo.“ Er vergifst bei allen seinen Ausführungen den christlichen Glaubenssatz, dafs alle Menschen durch ihre Abstammung von Adam eine verderbte Natur in sich tragen, die, wie im 1. Buche Mosis bereits gesagt wird, „zum Bösen geneigt ist vom Beginne an“. Diese Verderbtheit ist es aber, die sich zu allen Zeiten solch schönen Absichten, wie Krause sie kundgibt, entgegengestellt hat. Letzterer mufste zu allererst das Mittel oder die Kraft angeben, um diese Verderbtheit zu heilen. Die Geschichte der Menschheit ist nicht die Geschichte eines wahren Fortschritts zur Einigung, zum Frieden hin, sondern die Geschichte beständigen Fallens zum Abgrunde der inneren Zerrissenheit. Christus mit seiner Gnade allein kann im einzelnen Menschen dieses Fallen aufhalten. Alle diese und ähnliche Versuche, wie Krause sie angibt, zeigen durch ihre Unfruchtbarkeit blofs dieses eine: Alle menschliche Kunst und Wissenschaft arbeitet vergeblich, wenn sie das Christentum ersetzen will. Es ist falsch, wie es in diesem Buche heifst, dafs erst Pestalozzi den Hauptschaden der Zeit, die Verachtung der niederen Stände, getroffen hat. Christus ist vor allem selber arm geworden und hat ein vor der Welt niedriges Leben geführt. Er hat die Armen selig gepriesen und den Reichen mehrfaches Wehe zugerufen. Nach Christus hat die katholische Kirche diese seine Erbschaft angetreten. Sie hat stets im Geiste des Briefes Pauli an Philemon gehandelt. Sie hat die Handarbeit geadelt und ist mit gröfstem Ernst und durchschlagendem Frfolg der Sklaverei entgegengetreten. Die Erklärung des Vaterunser (S. 488) ist läppisch, um nicht zu sagen gotteslästerisch.

(18.) Lasswitz meint wohl in „seinen Wirklichkeiten“, mit „der autoritativen Fesselung der Gemüter sei es nicht gethan“; aber er selbst will die Freiheit der menschlichen Vernunft „durch systematischen Gang des Denkens stützen“. Was ist denn ein solch systematischer Gang anders als ein Einzwängen der Vernunft in gewisse Denkregeln, also jedenfalls eine Beeinträchtigung oder auch Zerstörung der Freiheit der Vernunft. Nichts ist so unfrei wie die Vernunft. Mit Phrasen allein ist es in der Philosophie, im menschlichen Denken nicht gethan. Die Vernunft ist gezwungen, dem pythagoreischen Lehrsatze zuzustimmen. Sie ist in demselben Mafse vollendet, als sie mit Gewifsheit denkt. Jede Gewifsheit aber ist Zwang. Derjenige ist ein Thor, der von etwas gewifs ist und es trotzdem nicht anerkennen will; er ist unvernünftig. Wer blofs mit Wahrscheinlichkeit denkt, der kann sich von dem Ergebnisse seines Denkens abwenden oder ihm zustimmen, er ist nach dieser Seite hin frei; aber im selben Mafse ist seine vernünftige Erkenntnis eine unvollkommene. Nun, was sind denn am Ende die christlichen Glaubensartikel? Regeln des menschlichen Denkens, aber weit zuverlässiger wie der pythagoreische Lehrsatz, wie irgend ein systematischer Gang; denn Gott, die Wahrheit selber, thut sich in denselben kund. Wie das Licht nicht die Helligkeit fesseln kann, so kann der geoffenbarte Glaube niemals die Vernunft in ihrem Erkennen fesseln, deren Gegenstand und Vollendung ja die Wahrheit ist. Die befangensten Forscher sind gerade die glaubenslosen. Sein Vorurteil, seine Befangenheit, die Fesselung seiner Vernunft hat Lasswitz die Behauptung aufgedrängt, Laplace habe zuerst die Stabilität der Sterne am Firmament gefunden. Schon Aristoteles und später Thomas von Aquin behaupten sie; aber weit freier und vernünftiger wie Laplace. Es ist ein starkes Stück Befangenheit, Gutenberg, Kopernikus, Kolumbus auf dieselbe Linie zu setzen mit Luther. Wer Luthers Leben kennt, der weifs, dafs niemand in solchem Grade wie er den Geist „bevormundet“ hat, anstatt die Bevormundung zu

brechen; niemand hat in solchem Grade, wie er, die Philosophie, das freie Denken, wie Lasswitz sagen würde, verachtet. Was Lasswitz von den mathematischen Beziehungen in der Lehre Platos sagt, beruht auf „Fesselung seiner Vernunft". In Plato steht kein Wort davon. Dafs „in Raum und Zeit die Notwendigkeit des Gesetzes herrscht, unberührt vom Wollen und Fühlen", ist lange vor Newton und Immanuel Kant bekannt gewesen. Hätte der Verf. die Weite der Auffassung, wie sie der Glaube mit seinem hellstrahlenden Lichte veranlafst, so würde er nicht seiner Phantasie so oft den Zügel schiefsen lassen, sondern sich darum kümmern, wie die Thatsachen aussehen. Wir könnten noch viele andere handgreifliche Beweise davon anführen, wie wenig Lasswitz berechtigt ist, von der „Freiheit der Vernunft" in ihm selber zu reden. Wenn diese Herren die vergangenen Jahrhunderte ernstlich studieren wollten, so müfsten sie viele von ihren Vorurteilen aufgeben. Davor fürchten sie sich instinktmäfsig, denn in diesem Falle bräche ihr ganzes wissenschaftliches Gebäude zusammen. Deshalb ziehen sie es vor, einfach die Freiheit und Voraussetzungslosigkeit ihres Standpunktes mit blofsen Worten zu rühmen, obgleich diese Freiheit in Wirklichkeit nichts anderes ist als das Freisein von der Wahrheit.

(19.) Wenn G. Bruno nicht ein abgefallener Mönch wäre, würde die moderne Wissenschaft ihn gar nicht der Erwähnung wert halten. Es ist ein Vorurteil, welches bei den Ansichten über den „grofsen Denker" an der Spitze steht, nämlich das Vorurteil, die katholische Kirche und gar die Ordensautoritäten müfsten immer der Vernunft feindlich gegenüberstehen. Wie verderblich dieses Vorurteil, welches wahrhaft, um mit Lasswitz zu sprechen, die Vernunft fesselt, wirken kann, geht aus folgendem hervor: Da soll die Scholastik eine tiefe Kluft zwischen Gott und der Welt gesetzt und gelehrt haben, der Stoff sei nicht von Gott, sondern nur die Idee, das Wesen in einem Dinge. Bruno soll zuerst es gewesen sein, der das Weltganze betonte, während schon Thomas, Augustin, Plato die Harmonie der Dinge in der Welt weit tiefer auffassen als Bruno. Dieser habe zuerst hervorgehoben, dafs die Sinne nicht notwendig trügen; der Verf. weifs nichts davon, dafs Thomas von Aquin schon mehrere Artikel hat, in denen nachgewiesen wird, dafs die Sinne immer wahr urteilen; er stützt sich darin auf Aristoteles. Ebenso soll erst Bruno den Versuch gemacht haben, die Vorherbestimmung der göttlichen Ratschlüsse mit der menschlichen Freiheit zu versöhnen. Wessen Geist nicht gefesselt ist, der weifs, dafs dies eine sehr alte Frage ist, deren Lösung schon Augustin und nach ihm Thomas und andere geben. Ganz im allgemeinen: Was Bruno Gutes und positiv Wahres hat, das hat er aus seiner katholischen, resp. Ordens-Zeit; was er Konfuses hat und Unsittliches, das hat er aus sich oder vielmehr aus seinem verdächtigen Umgange. Der Verf. selbst gibt zu, dafs Brunos hauptsächliche Lehre über Gott und die Welt aus Cusanus geschöpft ist. Das System des Kopernikus hat er nicht einmal verstanden, und deshalb machte er überall, in England und in Deutschland, wo er es vortrug, Fiasco. In Oxford, in Marburg wurde ihm das Lehren verboten; in Helmstädt ward er vom Superintendenten öffentlich exkommuniziert. Wir haben hier nicht notwendig, auf Weiteres einzugehen. Bruno zum Ausgangspunkt der neueren Wissenschaft machen, heifst ebensoviel wie die eigene Unwissenheit erklären. Bruno bildet nach keiner Seite hin eine Ehre für die Partei, die ihn für sich in Anspruch nimmt. Selbst sein Verhalten im Kerker ist das eines Wankelmütigen.

20. *Otto Albers:* **Die aristotelische Philosophie in der türkischen Litteratur des 11. Jahrhunderts.** Halle a. S., Kämmerer u. Co.

Einen wohlthuenden Eindruck macht auf den Leser dieses kleine Schriftchen, das leider nur 20 weitgedruckte Seiten hat. Es bespricht eines der ältesten Denkmäler der türkischen Litteratur, das im uigurischen Dialekt geschriebene Kudatku bilik „das glücklich machende Wissen". Der Verf. weist völlig objektiv, im Anschlufs an wörtlich angeführte Stellen, nach, dafs die Lehre dieses Büchleins, welches sich bereits i. J. 1070 erwähnt findet, genau übereinstimmt mit der Lehre des Araberphilosophen Avicenna.

21. *Anton Michelitsch:* **Häckelismus und Darwinismus.** Eine Antwort auf Häckels „Welträtsel". Graz, Styria.

Der Verf. weifs den Ernst des Inhalts derart mit frischer, lebensvoller Sprache und packender Darstellung zu verbinden, dafs sein Buch eine äufserst anziehende, nie ermüdende und stets lehrreiche Lektüre wird. Es ist ein wahrer Genufs, ein solches Werk zu lesen. Wir hatten schon aus anderen von seinen Veröffentlichungen gelernt, wie vertraut er mit den Werken der modernen Naturwissenschaften in allen ihren Zweigen ist. Diese Kenntnis zeigt sich im vorliegenden Buche von neuem in glänzendstem Lichte. Es ist ja dies ein unterscheidendes Merkmal, auf welches auch Michelitsch hinweist, zwischen den katholischen Forschern und ihren ungläubigen Gegnern. In den Bibliotheken der ersteren wird man zahlreiche Werke der Andersgläubigen finden, aber die katholischen Forscher werden von der Gegenseite kaum beachtet. Lesen etwa die katholischen Gelehrten die Werke ihrer Gegner, weil sie darin mehr Nahrung für ihren Geist finden? In keiner Weise. Aber die geoffenbarte göttliche Wahrheit hat ihren geistigen Gesichtskreis erweitert. Sie sind vorurteilsfrei. Sie wollen nicht beurteilen, was sie nicht kennen. Sie wollen ehrlich sein und auch gern beim Gegner anerkennen, was er Gutes und Wahres behauptet. Sie wollen sich nicht, wie man dies den Gegnern gegenüber so oft zu thun gezwungen ist, alle Augenblicke sagen lassen: Das ist ein Irrtum, der Verf. kennt das nicht, worüber er spricht. Es war ein unglückliches Wort, als man auf katholischer Seite sagte, wir, die Katholiken, seien in der Wissenschaft rückständig. Wenn es Professoren gibt, die für ihre Person fühlen, dafs sie rückständig sind, so mögen sie mit Ernst und Ausdauer studieren, aber nicht die eigene Rückständigkeit verallgemeinern. Wir sagen mit dem verewigten Weihbischof Schmitz: Ich habe nie bemerkt, dafs die Katholiken rückständig sind; wohl aber wissen wir weniger unsere Werke und unsere Personen anzupreisen und in den Vordergrund zu stellen, wie andere das thun. — Häckel hat in seinen „Welträtseln" alles, auch Religion, Christentum, Unfehlbarkeit in Verbindung bringen wollen mit seinem bekannten, schon längst wissenschaftlich gerichteten Monismus. Michelitsch geht ihm Schritt für Schritt nach und widerlegt ihn, nach der naturwissenschaftlichen Seite hin, aus bekannten, zum gröfsten Teil nicht katholischen, allgemeines Ansehen geniefsenden Naturforschern wie Virchow, Baer, Karl Vogt. Es geht aus den klassischen Darlegungen Michelitschs hervor, wie sehr Karl Vogt seiner Zeit recht hatte, von überaus zahlreichen „Glaubensartikeln" der modernen Wissenschaft zu sprechen, die niemals jemand bewiesen hat noch beweisen kann. Zu diesen „Glaubensartikeln" rechnet Vogt sogar die Anziehungskraft, das sog. biogenetische Grundgesetz und zahlreiche

andere Behauptungen Häckels. Einer von dieser Art Naturforschern wie Häckel konstruiert in einem Jahre mehr Glaubensartikel, als Päpste in Jahrhunderten vorlegen, und spricht dann jedem die Wissenschaft ab, der nicht dieses sacrifizio dell' intelletto bringt. Kostbar ist es, wie Michelitsch die phänomenale Unwissenheit Häckels festnagelt, wenn es sich um die vier Evangelien, die Briefe des hl. Paulus, die Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung handelt. Man sollte es nicht für möglich halten, dafs jemand heute noch in dem Grade sich von keinerlei Detailkenntnis in Versuchung führen läfst, wie es bei Häckel der Fall ist. Die abgeschmacktesten Geschichtchen sind ihm für sein Publikum gut genug. Er denkt nicht daran, die Ergebnisse fünfzigjährigen Forschens, auch nur von ferne, kennen zu lernen. Wir sprechen da von Forschungen auf seiner, auf protestantischer Seite. Katholische Gelehrte haben sich nie, auch nicht vor fünfzig Jahren, so weit verirrt; das Licht des Glaubens befreite sie von vornherein von falschen Voraussetzungen und Vorurteilen. Doch wir wollen unser Referat nicht schliefsen, ohne auch Häckel, soweit er es verdient, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Er schreibt: „Das Papsttum ist unter allen Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte eine der grofsartigsten und merkwürdigsten, eine welthistorische Gröfse ersten Ranges; trotz aller Stürme der Zeit erfreut sie sich noch heute des mächtigsten Einflusses.“ Da hat Häckel recht; und die Sache wird noch rätselhafter dadurch, dafs, wie Häckel meint, alle Päpste lasterhaft waren. Da mufs doch das Papsttum einen anderen Ursprung haben wie einen rein menschlichen und eine andere Kraft in sich schliefsen wie eine rein natürliche. Wir empfehlen das Michelitschsche Buch auf das wärmste. Wer es liest und wiederholt liest, wird seine Zeit recht fruchtbar verwandt haben.

22. *August Schulte-Tigges:* **Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage für höhere Lehranstalten und zum Selbstunterricht.** II. Teil: Die mechanische Weltanschauung und die Grenzen des Erkennens. Berlin, Reimer. 110 S.

Wir stehen nicht auf demselben Boden wie der Verf. Wir verurteilen die atomistische Theorie. Wir stehen aber gar nicht an zu erklären, dafs dieses Werk ein echt wissenschaftliches und für die Schule geeignetes ist. Letzteres sagen wir mit Rücksicht auf die Anordnung und die klare Behandlung des Stoffes. Ob der Inhalt für Realgymnasien und ähnliche höhere Schulen, an die der Verf. gedacht hat, nicht etwas zu hoch ist, wagen wir nicht zu entscheiden. Zur Zeit, als wir das Gymnasium besuchten, in den fünfziger Jahren, wurde auch philos. Propädeutik vorgetragen; aber niemand gab acht, und später ward der ganze Gegenstand verlassen. Freilich war die damalige Propädeutik bei weitem trockner und unverständlicher, wie es die vorliegende ist. Es erscheint zudem ganz richtig, dafs sich dieser Unterrichtsgegenstand auf naturwissenschaftlicher Grundlage aufbauen soll; da ist wenigstens etwas Fafsbares gegeben. Der Verf. hält sich von Utopieen und gänzlich imaginären Voraussetzungen fern. Er erachtet auch nicht die atomistische Theorie als die unumstöfslich richtige; er legt sie nur als diejenige vor, die für jetzt am besten die entsprechenden Erscheinungen zu klären vermag, was wir freilich bestreiten. Wir meinen, es hätte nicht geschadet, wenn der Verf. durch die natürlichen Erscheinungen hindurch wenigstens zur Existenz einer höchsten Kausalität geführt haben würde. Er begnügt sich indessen damit, überaupt zu einer Kausalität zu

gelangen und nennt diese dann das „grofse Rätsel"; „die Erkenntnis der letzten Gründe des Geschehens scheint unserem Geiste dauernd verschlossen zu sein." Der Satz hat uns gefreut: „Ohne Zurückführung aller Ereignisse auf Kausalität kann die Wissenschaft und besonders die Naturwissenschaft nicht bestehen; ohne teleologische Auffassung haben die gewonnenen Ergebnisse keinen Sinn." Der Parallelismus des Psychischen und des Physischen läfst sich wohl aufklären, aber schwerlich auf Grund dessen, dafs „die Gedanken etwa in demselben Verhältnisse zum Gehirn stehen wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren." Der Verf. sieht auch hier wieder eine „Grenze unseres Erkennens." Wir zweifeln, ob solche Fragen in den Gymnasialunterricht gehören. Der Schüler wird das materialistische Moment behalten, und er wird bald vergessen, dafs hier blofs eine Grenze unseres Erkennens ist.

23. **Geistige Atmosphäre.** Leipzig, Breitkopf u. Härtel.

Der Verf. hat seinen Namen nicht angegeben. Er hat gut daran gethan. Was in diesem Schriftchen von 16 S. steht, sind Sentenzen, die geistreich sein sollen, aber in Wirklichkeit bisweilen recht banal sind. Die erste ist: „Der Denker geht mit seinen Gedanken oft bis an die äufserste Grenze." „Die äufserste Grenze für ihn ist seine Gehirnschale, sein Schädel." Dies genügt wohl.

24. ***Englert:* Das Flottenproblem im Lichte der Socialpolitik.** Paderborn, Ferd. Schöningh.

25. **Das Flottengesetz.** Ein Rückblick. Von einem Vaterlandsfreunde. Berlin, Mittler u. Sohn.

Diese beiden Broschüren beschäftigen sich mit dem hinlänglich bekannten Flottengesetz, mit einer starken Flotte. Wir haben schon seit langer Zeit die Notwendigkeit einer starken Flotte in Privatkreisen betont. Ein grofser Staat, der Kolonieen hat, mufs sie verteidigen können. Das kann nur mit Hilfe einer mächtigen Flotte geschehen. Darüber konnte man streiten, ob das Deutsche Reich Kolonieen erwerben soll. Thatsächlich haben die gesetzgebenden Körperschaften aus den verschiedensten Gründen zur Erwerbung von Kolonieen zugestimmt. Damit ist unser deutsches Volk von selbst darauf angewiesen, Seemacht zu werden. Und warum nicht? Im katholischen Mittelalter war Deutschland eine gewaltige Seemacht und hat sich mit Ehren behauptet. Freilich war damals die Flotte aus Privatinitiative, aus der gewaltigen Macht der Hanse-Kaufleute, entstanden. Dies ist jetzt ganz unmöglich. Nach den heutigen Staatenbildungen kann nur der Staat eine Seemacht gründen, die genügt. Frankreich hat eine Seemacht und ein grofses Landheer. Wir wüfsten nicht, warum beides Deutschland nicht haben sollte. Frankreich ist heutzutage nicht reicher als Deutschland. Unser grofses Volk müfste ersticken, wenn es nicht den Ausgang zum Meere hätte. Es würde am Ende aufhören, ein Grofsstaat zu sein trotz der 56 Millionen Einwohner. Wir unterschreiben demnach den Vortrag Englerts, der hier in Broschürenform herauskommt, vollständig. Wir sind auch gleich Englert mit dem klugen Vorgehen des Centrums ganz einverstanden, das ein wenig gebremst und die entstehenden Lasten, soweit es anging, auf leistungsfähige Schultern gelegt hat. — Die zweite Broschüre ist im selben Geiste geschrieben wie die Englerts.

Dr. Ceslaus M. Schneider.

26. **On Spinozistic Immortality** by ***George Stuart Fullerton,*** Professor of Intellectual and Moral Philosophy in the University of Pennsylvania. Philadelphia 1899.

Der Verfasser, dessen philosophischer Standpunkt von Mattoon Monroe Curtis kurzweg als quasi-idealistisch bezeichnet wird, hegt, wie er selbst bekennt, eine besondere Zuneigung zu der Person Spinozas (I have won such a fondness of the man that I do not like to see him treated like a child) und hat bereits früher eine gröfsere Schrift über dessen Philosophie veröffentlicht (The Philosophy of Spinoza. II. Aufl. New-York 1894). Er will nun in der vorliegenden 150 Seiten langen Monographie „Spinozas Lehre von den Daseinswesen (Existenzen) und von den Wesenheiten (Essenzen), sowie von dem Übergange des menschlichen Geistes aus der Welt der vergänglichen Dinge in die Welt der unvergänglichen so klar wie möglich darstellen". Die Schrift ist also ein Stück philosophischer Hermeneutik zur Feststellung des Begriffes Unsterblichkeit und der mit diesem zusammenhängenden Begriffe im spinozistischen Lehrsystem.

In der Einleitung fafst Fullerton sein Urteil über den Spinozismus dahin zusammen, dafs die darin verkörperte Denkweise, wenngleich in England und Amerika noch von vielen festgehalten, doch entschieden der Vergangenheit angehört, wegen ihrer historischen Grundlage jedoch im siebenzehnten Jahrhundert wohl als berechtigt und befriedigend erscheinen konnte.

Im Verlauf seiner Untersuchung macht er mit Recht darauf aufmerksam, dafs man einen Philosophen nicht nach späteren Erscheinungen der Geschichte des menschlichen Denkens erklären dürfe, sondern nur nach den vor seiner Zeit eingetretenen, so dafs es z. B. ganz verkehrt sei, Hegel in Spinoza hineinlesen zu wollen, obschon umgekehrt manches von Spinoza bei Hegel zu finden sei, und weiterhin, dafs auch bei einem Denker, der neue Bahnen einschlage, die herkömmlichen Ausdrücke, die er beim Aufbau seines Systems für eigene Begriffe verwendet, oft Fetzen von ihrer früheren Bedeutung mit sich schleppen, die ihn leicht mit sich selbst in Widerspruch setzen können. Auf Grund solcher allgemeiner Erwägungen, der dadurch veranlafsten Aufsuchung von Anknüpfungspunkten in der Vergangenheit und einer sorgfältigen Vergleichung vieler Texte aus Spinozas Schriften, namentlich der Ethik, bringt er eine Analyse der in Betracht kommenden Begriffe zu stande, welche den Einblick in die Anschauungen des Philosophen wesentlich erleichtert.

Wir können nur im allgemeinen und ganz kurz den Gang der Untersuchung und deren Ergebnisse angeben.

Der erste Abschnitt führt die Überschrift: „Die Welt der Daseinswesen" und zeigt, wie Spinoza im Anschlufs an Descartes die Ideen von ihren Objekten trennte, infolge dessen er dann konsequent die Daseinswelt in zwei vollständig abgesonderte Welten auflöste. Lediglich um den zwischen diesen angenommenen Parallelismus zu erklären und zu rechtfertigen, griff Spinoza zum Monismus.

An der Spitze des Spinozismus steht also eine einzige Substanz mit unendlich vielen, ewigen Attributen, namentlich Ausdehnung (extensio) und Denken (perceptio), als immanenter Urgrund alles Daseins. Die Welt der materiellen Dinge besteht aus einer unendlichen Reihe von endlichen Modifikationen des Attributs Ausdehnung; die Welt der Ideen aus einer unendlichen Reihe von endlichen Modificationen des Attributs Denken. Zwischen diesen beiden Welten, welche zusammen die Gesamtsumme alles Seins

ausmachen, besteht keinerlei Berührung, keinerlei Wechselwirkung; aber da sie nur zwei verschiedene Ansichten derselben einen Substanz darstellen, so entspricht jeder Veränderung in der einen, wenn auch unabhängig davon, eine Veränderung in der anderen, und so ist die Ideenwelt das genaue Abbild der Körperwelt.

Der menschliche Körper ist nur ein Partikularmodus in dem Attribut Ausdehnung und kann nur von anderen Körpern nach physikalischen Gesetzen beeinflufst werden. Der menschliche Geist ist der entsprechende Modus im Attribut Denken; nicht hat er Ideen, sondern er ist die Idee des entsprechenden Körpers oder vielmehr ein Bündel von Ideen; denn jedem Teile des Körpers entspricht eine Idee im Geiste. Alle Veränderungen im Körper werden vom Geiste wahrgenommen, aber unabhängig von ihm; denn in den Ideen, welche den Geist ausmachen, kann eine Veränderung nur dadurch eintreten, dafs sie durch voraufgehende Veränderungen in der Ideenwelt zu stande gebracht wird. Die Freiheit als Wahlfreiheit ist ein Wahn, der dadurch erklärt wird, dafs wir um unsere Thätigkeit wissen, ohne deren Ursachen zu kennen. So sind die Grundzüge des Spinozistischen Parallelismus.

Im zweiten Abschnitte, dessen Überschrift lautet: „Die Welt der Essenzen", kommen die Wesenheiten zur Sprache. Spinoza gebraucht den Ausdruck Essenz bald im Sinne einer blofsen Abstraktion wie die Nominalisten, bald für „feste und ewige Dinge" in einem realistischen Sinne, bald als Bezeichnung für ein Individuum als Ganzes und bald nur für denjenigen Teil des Individuums, welcher dem abstrakten Wesensbegriff entspricht. In seinem System spielen indes die Wesenheiten nur da eine eigentümliche Rolle, wo er sie als Zwitterdinge zwischen Abstraktion und Realität einfügt.

Dem mystischen Zuge seines Charakters folgend und beeinflufst von Plato und mittelalterlichen Realisten, sei es jüdischen oder christlichen, hat er die abstrakten Allgemeinbegriffe teilweise halbwegs hypostatisiert und daraus seine „festen und ewigen Dinge" gemacht, indem er denselben in concreto Eigenschaften zuschrieb, die sie blofs in abstracto haben. Sie sind ihm zwar nicht eine dritte Welt geworden, da ja die Gesamtsumme des Seins in den eben besprochenen Welten aufgegangen ist, aber sie haben doch ihre eigene vage Existenz als immanente Ursachen in den Dingen.

Dem Parallelismus der Ideen und Körper entsprechend, dachte er sich eine doppelte Serie von Essenzen, die einerseits vom Attribut Denken, anderseits vom Attribut Ausdehnung ausginge und in logischer Reihenfolge, so dafs immer das niedrigere Glied von dem nächst höheren abzuleiten sei, bis an die Individuen reichen würde. Er wollte, wie der Verf. sich ausdrückt, sie zu einer Leiter machen, welche Himmel und Erde miteinander verbinden würde; aber die Leiter endigt nach oben in den Wolken und reicht nach unten nur bis zum Nebel, und der in der Luft schwebende Teil weist nur spärliche Sprossen auf. Spinoza hat nur willkürlich ausgewählte Beispiele, nicht aber eine vollständige Hierarchie der Essenzen aufgestellt; er hat auch ausdrücklich anerkannt, dafs aus keiner Wesenheit die zu derselben gehörenden Individuen abgeleitet werden können, und zwar nicht blofs wegen der Unzulänglichkeit unseres Geistes, sondern an sich wegen der Natur der Dinge, und er hat endlich durch die Erklärung, dafs die Attribute absolut nichts miteinander gemein haben implicite zugestanden, dafs von deren Ableitung aus dem Substanzbegriff keine Rede sein kann.

Nichtsdestoweniger soll nach ihm der individuelle menschliche Geist mittels dieser Leiter zum ewigen Leben gelangen können.

Davon handelt der dritte Abschnitt der Monographie mit der Überschrift: „Von der Knechtschaft zur Freiheit.“

Der individuelle Geist, ein blofser Modus des Attributs Denken, ist an sich eine flüchtige Existenz in der Zeit, gleichsam eine Welle im Meere, die durch andere nicht blofs verändert, sondern geradezu vernichtet werden kann. Er steckt in den Fesseln der Ideenwelt ebensogut wie der Körper in der Kette der materiellen Ursachen. Wer da glaubt, irgend etwas aus freier Entschliefsung zu thun, der träumt mit offenen Augen; denn was der Geist auch immer thut, das thut er nicht aus sich, sondern von aufsen genötigt (durch die transeunten Ursachen, d. i. die voraufgehenden Veränderungen in der Ideenwelt), also unfrei.

Eine Essenz dagegen ist nur immanenten Ursachen unterworfen, und da diese notwendig innerhalb ihrer Wirkungen bleiben, so wird jene aus und durch sich selbst determiniert, ist demnach frei. Ebenso ist sie ewig, da nichts anders wie durch äufsere Ursachen zerstört wird.

Wenn daher der menschliche Geist oder ein Teil desselben von der Kette transeunter Ursachen losgelöst und in die Welt der Essenzen, d. h. in ein solches Verhältnis zu dieser Welt gebracht werden könnte, dafs er nur mehr immanenten Ursachen unterläge, so würde derselbe eben dadurch aus der Knechtschaft in die Freiheit gelangen und der den Essenzen eigenen Unvergänglichkeit teilhaftig werden.

Nun besteht aber der Geist aus Ideen. Soweit diese der transeunten Verursachung unterliegen, sind sie verschwommen, verworren; denn ihre volle Erklärung liegt nicht in dem Geiste, von dem sie einen Teil bilden. Und insoweit der Geist aus verworrenen Ideen besteht, ist er auch den Leidenschaften, ja schliefslich der Vergänglichkeit unterworfen.

Sobald jedoch irgendwelche von den Ideen, die einen Geist ausmachen, direkt vom Attribut Denken abgeleitet werden können, sind sie keine verworrenen Ideen mehr, sondern adäquate; denn sie werden erkannt mit ihren Ursachen, die als immanente in ihnen selbst liegen. Und solche Ideen können nicht mehr als Existenzen im Strome der Zeit betrachtet werden; sie gehören vielmehr der Welt der Essenzen an und werden recht passend aufgefafst als die Essenz desjenigen Geistes, in dem sie sich vorfinden. Der Mensch hat aber in sich die Macht, in einem unbegrenzten Umfange seine verworrenen Ideen zu klaren und distinkten oder adäquaten zu machen, und insoweit er durch den Teil in ihm bestimmt wird, der seine Essenz darstellt, ist er aktiv, nicht passiv; frei, nicht von aufsen determiniert, und folgerichtig auch unvergänglich.

Die Umwandlung der inadäquaten Ideen in adäquate ist also nach Spinoza der Weg, auf welchem der einzelne menschliche Geist, in einem gröfseren oder kleineren Umfange, von der Vergänglichkeit erlöst und zum ewigen Leben geführt werden kann.

In dem letzten Abschnitte: „Die religiösen Elemente bei Spinoza“, fällt es dem Verfasser nicht schwer zu zeigen, dafs das, was Spinoza Unsterblichkeit nennt, diesen Namen überhaupt nicht verdient; denn von allem anderen abgesehen, würde der nicht untergehende Teil des Geistes jedes Bewufstsein um seine Vergangenheit verlieren, da „der Geist sich nur so lange der vergangenen Dinge erinnern kann, als der Leib fortdauert“, und es könnte schon deshalb von einer persönlichen Fortdauer des individuellen Geistes nicht mehr die Rede sein, zumal nach der spinozistischen Theorie, welche unter solchen Umständen sogar ohne äufserlichen Zerfall des Leibes das Verschwinden einer Persönlichkeit und den Eintritt einer neuen annimmt. Des weiteren gelangt Fullerton zu dem Schlufsergebnis, dafs im Spinozismus als System überhaupt kein Platz für religiöse Elemente besteht,

während Spinoza als Mensch, infolge anderweitiger Einflüsse und Anschauungen, die zu seinem System in Gegensatz stehen, wahrhaft, wenn auch nur in einem über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus erweiterten Sinne, religiös gewesen ist und deshalb in seinen Schriften seiner Religiösität mitunter Ausdruck gegeben hat.

Das stolze Lehrgebäude Spinozas fufst bekanntlich auf einer äquivoken Definition der Substanz und fällt in sich zusammen, sobald die Substanz definiert wird als das, was sie als solche ist. res cui convenit esse non in subiecto (Summa contra Gentiles l. 1. c. 26). Dafs dasselbe aber auch sonst überall die Signatur einer verfehlten Spekulation trägt, zeigt, wie schon einigermafsen aus vorstehender Skizze zu ersehen ist, Fullertons Monographie, welche, durch Blofslegung der Inkonsequenzen, Widersprüche, Unklarheiten und Lücken dieses philosophischen Systems, sich zu einer Widerlegung desselben gestaltet, die um so beachtenswerter erscheint, als der Verfasser Spinoza so ernst nimmt und ihm sogar gewogen ist.

Auszusetzen haben wir an dieser Arbeit eigentlich nur, dafs der Verfasser sich nicht streng an die selbst gestellte Aufgabe gehalten und unnötigerweise persönliche Ansichten zur Schau trägt, die der thomistischen Philosophie widersprechen, und für die er keine oder doch nur fadenscheinige Gründe anführt. So ist ihm der methodologische Zweifel nicht der echt wissenschaftliche, denn wenn z. B. Augustinus seine Soliloquia mit einer Anrufung Gottes einleite, so stehe es ja von vornherein fest, dafs er mit dem Glauben an Gott seine Untersuchung beschliefsen werde; eine zeitlose Ewigkeit ist ihm ein Unding, weil, um unverändert zu bleiben, ebenso gut Zeit nötig sei, wie um sich zu verändern; und wenn die Scholastik der einen selben Essenz formale Existenz im erkennenden Geiste und objektive Existenz in den Aufsen-Welt zuschreibe, so schaffe sie damit doch nur eine scheinbare Einheit zwischen zwei weitgetrennten Dingen. Es genügt für die Leser des Jahrbuchs, auf dieses Beiwerk hingewiesen zu haben, das absolut nichts Neues enthält.

27. The metaphysical Magazine. New-York.

Die vorliegenden drei Hefte dieser Zeitschrift sind wohl nur durch ein Versehen dem Herausgeber des Jahrbuchs zur Recension zugeschickt worden. Der Umschlag des Aprilheftes 1899 kündigt an, dafs das metaphysische Magazin (das seit 1895 erscheint) dem fortgeschrittenen Denken unserer Zeit gewidmet ist; und eine grofsgedruckte rote Marginalaufschrift macht uns darauf aufmerksam, dafs in dieser Nummer die Frage erörtert wird: Ist der Teufel tot? — Wir schlagen nach und lesen: „Es war zur Zeit meiner Sommerferien, die ich auf dem Lande zubrachte. Ich warf die Cigarre weg, die ich eben geraucht hatte, ging ans Fenster und schaute hinaus.“ In dieser feuilletonartigen Weise beschreibt H. E. Orcutt in zwei Artikeln den Besuch, den ihm ein Geist abstattete, und das Gespräch, das er mit ihm hatte, ohne uns zu vergewissern, dafs er nicht die ganze Geschichte erfunden hat, um uns blofs zu sagen, dafs der Teufel nur eine Personifikation unserer bösen Gedanken ist. Beim Zurückblättern finden wir auf der Rückseite des Umschlags eine Anpreisung der früheren Jahrgänge als einer unschätzbaren Bibliothek über Occultismus, die anderweitig zu sammeln ein ganzes Menschenleben in Anspruch nehmen würde. Um aber nicht etwa leichtfertigerweise ein hoffnungsvolles Kind mit dem Bade auszuschütten, sehen wir uns die übrigen Artikel an. Da steht an erster Stelle eine populäre, aber notwendigerweise seichte Abhandlung über das kleine Gehirn, dann zwölf Seiten über „die Keime einer gröfseren Religion“ d. i. der Humanitätsreligion, eine Art Zeitungsplauderei, die nicht frei von

Blasphemie ist, und in welcher der Verfasser im Anschlufs an die Geschichte der vierzig Martyrer und mit Anspielung auf den in ganz Europa sehr anders beurteilten spanisch-amerikanischen Krieg ausruft: „Wir sind erwacht zu der Erkenntnis, dafs das Menschengeschlecht eins ist. Wir sind erwacht, um uns selbst als Kreuzesopfer darzubringen zur Rettung der Unterdrückten, was jetzt zum erstenmal durch eine ganze Nation geschehen ist.“ — Eine weitere Plauderei „über das Ideal der Bildung“, aus der wir folgenden Satz hervorheben: „Was mich von dem Nächsten differenziert, ist nicht wirklich, sondern nur scheinbar und wird nur so lange dauern wie meine Kurzsichtigkeit . . . denn der höchstselbige Geist ist in ihm wie in mir und in allen Menschen, und was nicht Geist ist, das ist weder er noch ich.“ — Wir greifen zum letzten Artikel, und da lesen wir wortwörtlich beim zweiten Alinea: „Wo ist der bübische, schurkenhafte Kerl, der es wagte, sich dem neuen Leben zu widersetzen, das sich geoffenbart hat, nachdem Deweys Sieg den 1. Mai 1898 zu einem Wendepunkt in der Geschichte gemacht hat?“ Nach dieser Blütenlese mag der Leser selbst beurteilen, ob das metaphysische Magazin als eine philosophische Zeitschrift betrachtet werden kann.

Sourbrodt (Rheinprovinz). N. Pietkin, Pfarrer.

28. *Ks. Dr. Fr. Gabryl, Prof. Univ.:* **Noetyka.** Krakau 1900. gr. 8. S. 305.

Dr. Fr. Gabryl, Professor der Krakauer Universität, hat sich schon einen Namen in der polnischen Litteratur gemacht. Im Jahre 1895 gab er eine ausführliche Abhandlung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele heraus, und auf sie folgte im Jahre 1899 das Lehrbuch der formalen Logik. Die vorliegende Noetik, seine letzte Schrift von gröfserem Umfange, ist die erste polnische Arbeit, welche den ganzen erkenntnistheoretischen Stoff systematisch behandelt.

Nach unserer innersten Überzeugung hat die Noetik von Prof. Gabryl einen hohen wissenschaftlichen Wert; deshalb dürfen wir hoffen, die deutschen Leser des Jahrbuches, besonders jene, welche ein Interesse an erkenntnistheoretischen Studien haben und ihren Entwickelungsgang, wo er immer zu finden wäre, fleifsig beobachten, werden es uns vielleicht nicht übelnehmen, wenn wir ihnen eine kurzen, aber treuen Bericht darüber geben.

In der Einleitung macht der Verfasser die richtige Bemerkung, dafs die formale Logik eine Lehre zu ihrer Ergänzung fordert, welche das Denken mit Rücksicht auf seine Wahrheit betrachtet, denn daraus, dafs etwas richtig gedacht wurde, folgt nicht, dafs es zugleich wahr sein müsse. Man nennt diese Lehre materiale Logik, Epistemologie, Kriteriologie, Erkenntnistheorie oder Noetik. Nachdem der Verfasser die formale Logik der Öffentlichkeit übergeben hat, konnte man erwarten, dafs er die Wissenschaft, welche sie ergänzen soll, materiale Logik benennen wurde. Er hat aber der „Noetik“ den Vorzug vor der „materialen Logik“ gegeben, weil die Einteilung der Logik in formale und materiale manchen Gelehrten einiges Bedenken erregt. Der Noetik fällt also die Aufgabe zu, das Denken im Verhältnisse zu den erkannten Gegenständen, d. h. die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis nach ihrer Gewifsheit zu untersuchen. Sie kommt mit der Psychologie in Berührung, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, dafs die Psychologie nur die genetische Seite der Erkenntnisse erforscht, sie aber die Bedingungen, von welchen die

Übereinstimmung unserer Erkenntnisse mit der objektiven Wirklichkeit abhängig ist, kritisch analysiert. Doch die Analyse soll sich nicht auf das Erkenntnisvermögen selbst, sondern nur auf die Akte der Erkenntnis erstrecken. Sie begeht dadurch keine petitio principii, wie der Kriticismus von Kant, denn sie verhält sich zur Erkenntnis, wie die wissenschaftliche Logik zu der natürlichen. Das heifst: die Noetik will nicht erst die Gewifsheit schaffen, sondern die natürliche Gewifsheit zum reflexiven Bewufstsein bringen.

Den ersten Teil seiner Noetik (S. 7—54) über die Möglichkeit der Gewifsheit, beginnt der Verfasser mit einer Aufklärung des Streites zwischen dem Skepticismus und Dogmatismus, indem er sehr treffend darauf aufmerksam macht, dafs die Skeptiker die natürliche Gewifsheit, welche wir vor der reflexiven haben, nicht verneinen und in Streit mit den Dogmatikern erst dann geraten, wenn es dazu kommt, die natürliche Gewifsheit wissenschaftlich zu begründen. Bevor der Verfasser diesen Streit schlichtet, gibt er eine klare Definition der logischen, moralischen und ontologischen Wahrheit. Etwas weitläufiger handelt er nur über die erstere. Dieselbe befindet sich eher in der Vernunft als in den Dingen und ist eine Eigenschaft des Urteils, nicht des Begriffes. Dann bespricht der Verfasser verschiedene Zustände der Vernunft in Beziehung auf ein Objekt ihrer Erkenntnis und zwar: Unwissenheit, Zweifel, Meinung und Gewifsheit. Die letztere beruht nicht auf dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit. Es gibt subjektive und objektive Gewifsheit: der subjektiven legt der Verfasser einen Wert nur insofern bei, als sie sich auf die objektive gründet. Hiernach gibt uns der Verfasser eine durchaus erschöpfende Schilderung über die Geschichte des Skepticismus von der ältesten Zeit an bis auf die Gegenwart. Noch heute, so lesen wir, übt der Skepticismus unter der Gestalt des Subjektivismus eine Herrschaft über das Denken aus. Auf die Geschichte des Skepticismus folgt seine Kritik. Nachdem der Verfasser passend bemerkt hat, der Skeptiker lasse sich nur dadurch hinlänglich widerlegen, wenn man ihm nicht nur einen Widerspruch mit sich selbst offenkundig mache, sondern auch die Möglichkeit der philosophischen Gewifsheit darthue, werden hierauf von ihm Beweise gebracht, dafs der Skepticismus sowohl psychologisch als logisch unmöglich ist. Im Zusammenhange mit der Widerlegung des theoretischen Skepticismus werden die fundamentalen Voraussetzungen des Denkens, welche einen Beweis weder nötig machen noch zulassen, in gedrängter Form erörtert. Den methodischen Zweifel verwirft der Verfasser nicht, er solle aber nicht allgemein sein und nicht die unmittelbar evidenten Wahrheiten umfassen.

Im zweiten Teile (S. 55—244) ist die Rede von den Quellen der Wahrheit. Der Verfasser unterscheidet fünf Quellen der Erkenntnis: 1. Bewufstsein, 2. äufsere Sinne, 3. Vergleichung der Begriffe, 4. Schlufs, 5. Zeugnis anderer Menschen. Ihre Zuverlässigkeit wird der Reihe nach gründlich geprüft. Die unmittelbaren Urteile des Bewufstseins sind notwendig wahr. — Die Sinne als Erkenntnisquelle geben Veranlassung zu einem mit Anstrengung und Heftigkeit geführten Wortstreite. Bevor der Verfasser sein Urteil darüber äufsert, führt er verschiedene Ansichten hintereinander vor: den antiken Phänomenalismus, den Subjektivismus von Hobbes, Descartes, Locke, den Idealismus von Berkeley und Leibniz, den Occasionalismus von Geulincx und Malebranche, den transcendentalen Idealismus von Kant, dann die idealistischen Systeme von Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schuppe, zuletzt die neuesten Meinungen über das Wesen der sinnlichen Qualitäten. Daran übt der Verfasser

zuerst eine allgemeine und dann eine specielle Kritik und kommt zu dem Resultate, die Vernunft, auf die Wahrnehmungen der normal eingerichteten und normal fungierenden Sinne gestützt, könne eine gewisse Erkenntnis von der Existenz der materiellen Gegenstände und ihrer Beschaffenheit erlangen. Aber auch der Realismus verfolgte in seiner Entwickelung verschiedene Richtungen. Der Verfasser nimmt Rücksicht nur auf den naiven Realismus, den Empiriokriticismus von Avenarius, den transcendentalen Realismus von Hartmann und den gemäfsigten Realismus der Neuscholastiker. Den letzteren führt der Verfasser auf fünf Hauptpunkten zurück: 1. es existiert eine von uns unterschiedene Körperwelt; 2. die wahre Erkenntnis der Objekte hängt von der Erfüllung verschiedener Bedingungen ab; 3. die primären Qualitäten stecken in den Dingen; 4. in betreff der sekundären Qualitäten sind zwei Meinungen vorhanden: nach der einen stecken sie in den Dingen, nach der anderen sind sie grofsenteils ein Erzeugnis des erkennenden Subjektes; 5. das Objekt wird von seinem psychischen Bilde unterschieden. Diese fünf Punkte werden von dem Verfasser näher erklärt. Darauf folgt die Angabe des Unterschiedes zwischen dem naiven und gemäfsigten Realismus. Der Verfasser bekennt sich zu dem letzteren. — Die Vergleichung der Begriffe als Erkenntnisquelle in Betracht ziehend, stellt der Verfasser einerseits den Nominalismus mit dem Conceptualismus sowie seinen späteren Formen: dem Apriorismus, Empirismus, Sensualismus, Positivismus, andererseits den übertriebenen Realismus der Scholastiker in gehörigem Lichte dar und unterwirft sie einer strengen Prüfung. Die durch Vergleichung der Ideen gewonnenen Urteile sind absolut gewifs und wahr. — In Besprechung des Schlusses als einer Quelle der Wahrheit zeigt der Verfasser, dafs der Syllogismus unsere Erkenntnis der Wahrheit wirklich erweitert. Was aber die Induktion anbelangt, erkennt der Verfasser nur der unvollständigen einen wissenschaftlichen Wert zu. Die Frage, ob der Induktionsschlufs die Gewifsheit von Wahrheit gibt, beantwortet der Verfasser dahin: sobald aus den induzierenden Fällen das Bestehen einer Notwendigkeitsbeziehung zwischen den coexistierenden oder sich succedierenden Eigenschaften erkannt wird, kann man mit Gewifsheit auf das allgemeine Urteil schliefsen. Das Nähere über die Induktion hat der Verfasser bereits in seiner formalen Logik (S. 241—254) gesagt. Will man ihn also richtig verstehen, so mufs man auch jene parallele Stelle ins Auge fassen. — Eine ausführliche und übersichtliche Erörterung über die Bedeutung und Zuverlässigkeit des menschlichen Zeugnisses schliefst den zweiten Teil ab.

Der dritte Teil (S. 245—301) handelt über das höchste Kriterium der Wahrheit. Das Kriterium der Wahrheit und der Grund der Gewifsheit unterscheiden sich voneinander nicht sachlich, sondern nur begrifflich. Die Noetik hat zur Aufgabe, das höchste Kriterium der Wahrheit, welches zugleich höchster Grund von Gewifsheit sein soll, aufzustellen. Das höchste Kriterium mufs: 1. ein objektives, 2. ein inneres, und 3. ein unmittelbares sein. Im Laufe der Zeit wurden verschiedene Kriterien angegeben. Der Verfasser verwirft das äufsere Kriterium des Traditionalismus, die subjektiven Kriterien des Descartes, der schottischen Schule, des französischen Neokriticismus, Spencer und Sigwarts, ebenso das Kriterium des Avenarius, welches die Mitte zwischen den äufseren und subjektiven behauptet. Alsdann hebt der Verfasser mit Nachdruck hervor, dafs nur die objektive Evidenz (die einleuchtende Notwendigkeit des Urteils) als das höchste Kriterium der Wahrheit anzunehmen ist, weil nur sie allen Forderungen, welche an das höchste Kriterium gestellt werden, Genüge leistet. Die subjektive Evidenz ist eine Folge von der objektiven:

die letztere ist ein Maſsstab der ersteren. Man kann also bei der subjektiven Evidenz als höchstem Kriterium nicht stehen bleiben, sondern man muſs zu der objektiven zurückgreifen. Am Ende des Buches handelt der Verfasser in drei kurzen Abschnitten: über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis (Möglichkeit der Geheimnisse für menschliche Vernunft), über den Progressivismus und über das Verhältnis der Vernunft zu der geoffenbarten Wahrheit.

Der Stoff, den eine Noetik zu erörtern hat, ist von selbst reichhaltig und verschiedenartig. Der Verfasser hat ihn noch vermehrt durch Berücksichtigung solcher Fragen, welche in Handbüchern der Noetik gewöhnlich auſser acht gelassen werden, die aber über ihren ganzen Gegenstand ein helles Licht verbreiten. Und einen so mannigfaltigen Stoff hat der Verfasser glücklich beherrscht. Er weiſs immer den Hauptpunkt der Streitfrage herauszufinden und sich damit leicht abzufinden. In Beurteilung der abweichenden Meinungen ist er streng, aber gerecht; seine Gegner nimmt er sogar in Schutz, wenn sie mit Unrecht angegriffen werden. Die Stimmen von befreundeter Seite verschmäht er nicht, aber er scheut sich auch nicht, ihnen seine eigene Ansicht gegenüberzustellen. Mit der einschlägigen Litteratur ist er wohl vertraut. Man beachte, daſs seine Noetik im Jahre 1900 erschienen ist und Schriften, welche auf Erkenntnistheorie Bezug nehmen, bis einschlieſslich 1899 darin citiert werden. Die Darstellungsweise ist recht anschaulich und lebendig. Für die Vortrefflichkeit des Buches, das wir hier besprechen, zeugt auch der Umstand, daſs die Akademie der Wissenschaften in Krakau die Ausgabe desselben mit Geld unterstützte. Nach alledem können wir nicht umhin, mit dem Wunsche zu schlieſsen: die Noetik von Prof. Gabryl möge die gröſste Verbreitung finden und in Ländern, wo die polnische Sprache gesprochen wird, zu weiteren erkenntnistheoretischen Untersuchungen Bahn brechen!

Wien. Dr. P. Rawski.

29. *Gottfried Hoberg:* Die Genesis nach dem Litteralsinn erklärt. Freiburg, Herder 1899.

Die Aufgabe, welche sich der Verfasser bei Bearbeitung des vorliegenden Genesiskommentares stellt, ist im Vorwort näher angegeben: der Kommentar, zunächst für den Gebrauch der Studierenden bestimmt, bezweckt eine kurze Darlegung des Litteralsinnes. Diese Darlegung soll sich nach der traditionellen katholischen Exegese richten, nimmt aber zugleich auch Rücksicht auf die gesicherten Ergebnisse der neuen Forschung. Von vornherein jedoch weist der Verfasser die Resultate jener wissenschaftlichen Bestrebungen zurück, welche den mosaischen Ursprung und den Offenbarungscharakter des Pentateuchs leugnen.

In der dem eigentlichen Kommentare vorangeschickten allgemeinen Einleitung behandelt H. übersichtlich und eingehend die Frage über Inhalt, Verfasser, Quellen und Text des Pentateuchs. Dank werden wir dem Verfasser wissen für den gründlichen Nachweis der mosaischen Abfassung des Pentateuchs und für die klare und vollständige Darstellung und Widerlegung der Ansichten der modernen Pentateuchkritiker. Das Ergebnis seiner Untersuchungen über die mosaische Abfassung des Pentateuchs faſst H. S. XXVII in den Worten zusammen: „Der Satz: Moses hat den Pentateuch verfaſst, ist nicht so zu verstehen, als ob jedes Wort, jeder Versteil oder jeder Vers ohne Ausnahme von Moses herrühre;“ sondern neben Veränderungen kritischer Art enthält der Pentateuch auch

Zuthaten (pg. XXV), welche eine inhaltliche Vermehrung der von Moses verfafsten Schrift darstellen. Diese Erweiterungen werden in § 7 näher erörtert, jedoch dürfte die Ansicht Hummelauers bei Erklärung und Änderung der Gottesnamen Elohîm und Jahve, der H. im § 6 sich anschliefst, wohl nicht allgemeine Zustimmung finden.

Im eigentlichen Kommentare hat H. auf eine fortlaufende Übersetzung verzichtet, schickt vielmehr nach Art der modernen kommentierten Klassikerausgaben den Text der Vulgata und den hebräischen Text voraus. Den einzelnen Abschnitten gehen orientierende Einleitungen voraus. Diese letztere Einrichtung erscheint sehr zweckmäfsig, da hierdurch auf leichte Weise der Leser in das Verständnis der einzelnen Abschnitte eingeführt wird. Bei der Auslegung des Schöpfungsberichtes entscheidet sich der Verfasser mit geringen Änderungen für die von Hummelauer vertretene Visionshypothese, wenngleich er den Leser auch über die übrigen Erklärungsversuche kurz unterrichtet. Den in 3 und 6 vorgetragenen Auffassungen über die Sintflut und die Zerstörung von Sodom und Gomorrha werden gewifs die meisten Leser beipflichten. In weit gröfserem Mafse, als bisher geschehen, hat H. auch Rücksicht genommen auf die Resultate der Assyriologie und Ägyptologie, wenngleich wir bei Verwertung ihrer Ergebnisse nicht immer H.s Ansicht billigen können. So gilt ihm z. B. die aus der Gleichzeitigkeit der Hammurabidynastie mit Abraham gewonnene Jahreszahl 1900 als Grundlage für die Berechnung, durch welche H. beweisen will, dafs die gewöhnliche Anschauung, das Menschengeschlecht sei ungefähr 4000 Jahre vor Christus aufgetreten, nicht erschüttert sei (inzwischen wurde jenes Datum, das Hommels altisraelitischer Überlieferung entnommen ist, von Hommel selbst wieder aufgegeben, vgl. den Aufsatz Hommels in „Neue kirchliche Zeitschrift" ed. Holzhauser Bd. IX S. 998 ff.). S. 348 ff. wäre es angezeigt gewesen, Stellung zu nehmen zur Frage, ob die dort gegebene Darstellung ägyptischer Verhältnisse wirklich die Einrichtungen und Sitten der Josephszeit beschreibt, oder wie die „Kritik" betont, die eines fast ein Jahrtausend späteren, tendenziös arbeitenden Schriftstellers. Der blofse Nachweis der „Ägypticität" der Josephsgeschichte ist nicht ausreichend.

Die hervorgehobenen Vorzüge des Buches zeigen, dafs der Kommentar des Freiburger Exegeten einen wirklichen Fortschritt in der so schwierigen Genesiserklärung bedeutet.

Weidenau (Öster. Schlesien).

Lic. Miketta, Theologieprofessor.

30. *Bautz:* **Grundzüge der katholischen Dogmatik.** 1. Teil. Zweite vermehrte Aufl. Mainz, Kirchheim 1899. gr. 8⁰, S. VIII, 214.

Bei Erscheinen der ersten Auflage dieser Grundzüge wurden ihre Vorzüge in unserm Jahrbuche (III, S. 383) erwähnt, insbesondere: streng kirchliche Korrektheit der Lehre; Vertrautheit mit den Sätzen der theologischen Überlieferung, übersichtliche Anordnung und bei aller Kürze möglichste Vollständigkeit. Die zweite Auflage hat darin nichts eingebüfst, wurde vielmehr in manchen, wenn auch nicht wesentlichen, Punkten verbessert. Zu noch gröfserer Vervollkommnung erlauben wir uns einzelne Bemerkungen. Die Litteraturangaben sind stellenweise etwas zu dürftig. Die Grundzüge sollen und wollen ja auch zu tieferem Studium anregen und geeignete Winke geben.

Bei der Lehre von der hl. Schrift und ihrer Inspiration (S. 2 ff.) vermissen wir den Hinweis auf die mafsgebende Encyklika „Providentissimus Deus“ v. 18. Nov. 1893. Zu Note 3 (S. 5 f.) verweisen wir auch auf Zanecchia: Divina Inspiratio SS. Scripturarum ad mentem S. Thomae; Romae 1899, Pustet (dies. Jahrb. XIV. S. 497 f.). Dieses Werk ist eines der besten einschlägigen nach Erscheinen des genannten Rundschreibens über die Biblischen Studien. Zur Lehre vom Glauben (S. 27 ff.) vgl. auch Semeria: Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et recentiores theologos; typis „Divus Thomas“, Piacenza, Italia (dies. Jahrbuch VII, S. 500 ff.). Zu Note 1 (S. 73) vgl. auch Mandonnet: Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle; Fribourg, Suisse, 1899, Librairie de l'Université (dies. Jahrb. XIV, S. 479 ff.). Dummermuth (S. 85) schrieb auch: Defensio doctrinae S. Thomae de praem. phys. seu responsio ad Frins, Paris 1895, Lethielleux (dies. Jahrb. XI, S. 122 f.). Zu Note 2 (S. 97) vgl. auch Schneider: Natur, Vernunft, Gott; Regensburg 1884, Manz; Rolfes: Gottesbeweise bei St. Thomas und Aristoteles; Köln 1898, Bachem. Zu Note 4 (S. 192) vgl. auch Froget: De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après St. Thomas; 2e édition, Paris 1900, Lethielleux.

Von einer Zunahme des Verständnisses des Offenbarungsinhaltes an Tiefe (S. 58); von Vertiefung der früheren Arbeiten (S. 60), von „Mangel scharfer theologischer Termini in der damaligen Zeit“ (S. 168) u. dgl. kann doch wohl keine Rede sein. Den näheren Nachweis erbringen beispielsweise Schäzler: Bedeutung der Dogmengeschichte; Regensburg 1884, Manz (§ 5); Schneider: Wissen Gottes; ebendaselbst 1886 (14. u. 15. Kap.). Zudem heifst es auch von der Zeit der Väter (S. 63): „Die Behandlungsweise des theologisch-dogmatischen Stoffes ist . . . eine mehr monographische, wobei dann aber durchweg die Behandlung der einzelnen Materien um so gründlicher (!) ausfällt.“ Gegen die Echtheit der Didache (Note 1 a. O.) aufser Harnack: „Die Apostellehre etc.“ Schneider: Apostol. Jahrhundert I. Bd. (S. 802 ff.), Regensburg 1890, Manz. Für die Autorschaft des grofsen hl. Dionysius Areopagita (S. 68) tritt entschieden und gründlich ein in neuester Zeit auch der Redemptorist Dubois, sowohl in seinem grofsen (4 Bde) Werke: „Exemplarismus divinus“ (Tom. I), wie im Auszuge (dies. Jahrb. XIII, S. 122; XIV, S. 497 f.). Der Areopagite ist kein blofser Mystiker (S. 70); er ist in allererster Linie ein dogmatischer Autor und der Eckstein der Glaubensforschung. Von ihm sind zuerst die höchsten philosophischen Grundsätze mit fester Hand auf die geoffenbarten Glaubensprincipien angewandt worden. Ein auch nur oberflächlicher Blick in des Aquinaten Summa theologica mag davon überzeugen. Die dogmatisch-spekulative Beweisführung stützt da St. Thomas vielfach auf Stellen aus den Areopagitischen Werken und zwar wohlgemerkt als auf Aussprüche des ältesten Apostolischen Vaters, des Bekehrten vom Areopag, des Schülers des Völkerapostels Paulus. Oder ist etwa diese Summa ein Handbuch der Mystik? Das Apostolische Jahrhundert war durchaus kein Zeitalter der Roheit und Barbarei. Die echt katholische Überlieferung bekennt, nur empfangen zu können von einem, welcher mehr hat; für sie besteht als einziger Grund der Wahrheit des Übernatürlichen nur die göttliche Offenbarung. Sie weifs nichts von Vertiefung innerer, intensiver Entwicklung des Glaubensverständnisses. Dieses war in den Aposteln am vollendetsten. Hauzeur (S. 82) war nicht Kapuziner, vgl. Einleitung zu Tom. I der Opera omnia Sti Bonaventurae, editio Quaracchi. — Die gemachten Bemerkungen wollen den Wert des Buches keineswegs herabsetzen; dasselbe

ist durchaus zweckentsprechend und empfehlenswert, nicht zum wenigsten auch wegen seiner ruhigen Sachlichkeit bei Behandlung strittiger Fragen.

31. *Kirsch:* **Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum.** Eine dogmengeschichtliche Studie. Mainz, Kirchheim 1900. gr. 8⁰, S. VIII: 230.

In zwanglosen Heften beginnen hiermit die „Forschungen zur christl. Litteratur- und Dogmengeschichte," herausgegeben unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, von Prof. Ehrhard, Wien, und Prof. Kirsch, Freiburg (Schweiz). Das neue Organ hat den Zweck, wissenschaftliche Publikationen auf dem gesamten einschlägigen Gebiete aus den katholischen Gelehrtenkreisen deutscher Zunge zu sammeln und zugleich zu einer regern wissenschaftlichen Thätigkeit in den genannten kirchengeschichtlichen Einzeldisciplinen anzueifern. Gewifs ein weites und, weil vielfach noch brach liegend, sehr zeitgemäfses wissenschaftliches Arbeitsfeld! Mit Freuden sind deshalb die Forschungen zu begrüfsen. Von Herzen wünschen wir denselben in weitesten Kreisen das der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen verdiente Interesse und durch möglichst zahlreiche Abonnements eine gesicherte gedeihliche Entwicklung.

Die vorliegende Studie führt das treffliche Unternehmen recht würdig ein. Sie behandelt in drei Abschnitten näher die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, Bezeugung in der urchristlichen Epoche, Entwicklung bis Anfang des 4. Jahrhunderts, volle Ausbildung und Verteidigung im 4. u. 5. Jahrhundert. In den einzelnen Abschnitten kommen zur Sprache: die Fürbitte der Gläubigen füreinander und für die Verstorbenen, sowie der Gläubigen Beziehungen zu den Heiligen und Engeln im Himmel. Den chronologischen Abschlufs für die Untersuchung bietet die Aufnahme des Zusatzes „communionem sanctorum" in das Apostolische Symbolum der gallischen Kirchen. Für die vorkonstantinische Periode ist das Quellenmaterial aus den Schriften des N. T., der Apostolischen Väter, der Apologeten des 2. und der Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts möglichst vollständig verwertet. Für die andere Zeit sind die am meisten charakteristischen Stellen benutzt. Da es sich um eine erstmalige zusammenhängende Darstellung des Gegenstandes handelt, wurden die wichtigeren Zeugnisse zahlreich wörtlich angeführt, um die Nachprüfung der einzelnen Ergebnisse zu erleichtern. Im zweiten Abschnitte begegnen uns am öftesten Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian und der hl. Cyprian; im dritten die hhl. Kirchenlehrer: Basilius, Chrysostomus, Gregorius von Nazianz, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus.

Zu Turmel: Histoire de l'angélologie etc. (S. 28, Note 1; S. 115, N. 2; S. 207, N. 1) erlauben wir uns hinzuweisen auf die Berichtigung in Revue Thomiste, Mars 1900, S. 41 ff.; zur Lehre von der Kirche (S. 133, N. 1; S. 144 ff.) auf Specht: Lehre des hl. Augustinus von der Kirche, Paderborn 1892, Schöningh. Als sehr wichtiges Gesamtergebnis zeigt sich die völlige Unabhängigkeit der christlichen Glaubensanschauung betreffs der Gemeinschaft der Heiligen in Ursprung und Grundlage von allen heidnischen Lehren und Gebräuchen. Dieses Lehrstück ist vielmehr, soweit es sich dabei um wirkliche christliche Glaubensanschauungen und dogmatische Lehrbegriffe handelt, ausschliefslich auf dem Boden des Christentum selbst und zwar des Urchristentums entstanden.

32. **Études Franciscaines.** Tom. III, IV. Paris 1900, Oeuvre de St. François d'Assise (5, Rue de la Santé, 13e Arrondt).

Die allgemein wissenschaftliche französiche Zeitschrift (vgl. dieses Jahrbuch XIV, S. 240, 498) hat den zweiten Jahrgang vollendet. Von den mannigfachen Abhandlungen erwähnen wir als dem Zwecke unseres Jahrbuchs entsprechend: „Études sur saint Bonaventure"; „Primauté de N. S. J. Chr."; „le vrai Roi"; „le Catholicisme social"; „l'Athéisme et la Morale"; „le Transformisme chrétien"; „l'Opinion du petit nombre des élus". Die beiden ersten Arbeiten begannen im ersten Jahrgange. Die Studien über den hl. Bonaventura sind in den fünf Artikeln des zweiten Jahrgangs vollendet. Der erste dieser Artikel bringt „fausses accusations" und deren Widerlegung. Anfangs (S. 113) heifst es: „Des érudits, en assez grand nombre, prétendent que saint Bonaventure se distingue de saint Thomas 1o en ce qu'il paraît favoriser l'argument de saint Anselme et le système des idées innées; 2o en ce que ses théories accusent une tendance vers l'ontologisme, le platonisme et le mysticisme. Que valent ces assertions? Ces divergences sont-elles réelles, ou bien nous trouvons-nous en face d'une de ces nombreuses légendes, créées autour du nom de saint Bonaventure et dont il serait grand temps de le dégager? Telles sont les questions auxquelles nous nous proposons de répondre dans les pages qui vont suivre. De savants auteurs s'y sont essayés avant nous, non sans un réel succès. Nous résumerons ici leurs travaux, en y ajoutant le résultat de nos propres recherches." Der zweite Artikel (Tom. IV, S. 5 ff.) betrachtet den hl. Bonaventura als spekulativen Theologen und als Philosophen und trägt so noch mehr bei zur Widerlegung der falschen Anklagen. Der dritte Artikel (S. 105) behandelt den Heiligen als Mystiker. Dazu werden drei Fragen näher beantwortet: „1o Les rationalistes ont-ils raison de reprocher à saint Bonaventure son caractère mystique? 2o en quoi consiste la mystique séraphique? 3o est-elle, comme ils l'assurent, vraiment exagérée c'est-à-dire entachée de visionisme et d'hallucination?" Daran schliefst sieh (S. 116 ff.) die Antwort auf die Frage: „Des deux caractères scolastiques (théologien et philosophe) et mystiques de saint Bonaventure quel est le principal?" Der vierte Artikel (S. 225 f.) handelt vom Doctor Seraphicus. Wir lernen da näher kennen die neun Haupteigenschaften der Lehre Bonaventuras: „vivante, abrégée, positive (traditionelle), pacifique, humble, chaste, théologique, synthétique, affective." Der fünfte Artikel (S. 337 ff.) behandelt „le Docteur franciscain". St. Bonaventura ist ein anderer Franziskus von Assisi. „Après avoir indiqué ce qu'on pourrait appeler les causes formelles de ce doctorat (séraphique), il nous reste à parler de la cause exemplaire. Cette cause, c'est François d'Assise." Daran schliefst sich die Auseinandersetzung, welche Stellung der hl. Bonaventura in der Scholastik einnimmt. Dies geschieht durch Vergleich des Heiligen mit dem Aquinaten. Da heifst es nun (S. 348) sehr richtig: „Et d'abord on doit accorder que le docteur franciscain est, à certains égards, inferieur au grand maître dominicain. Sa doctrine théologique et philosophique, quoique extrêmement abondante, n'est ni aussi développée, en quelques-unes de ses parties du moins, ni aussi complètement organisée. Le docteur Angélique traite les matières philosophiques ex-professo, le Séraphique incidemment et seulement au degré nécessaire pour la claire et prudente solution des problèmes théologiques." Daraus ergibt sich dann der einfache Schlufs (S. 353): „N'est-ce pas dire que, pour être vraiment complet, saint Thomas doit donner la main à saint

Bonaventure." Derselbe wird autoritativ bestätigt durch die Worte Papst Leo' XIII. im Briefe an den Franziskaner-General (12. Dez. 1885): „Quapropter nullo modo dubitandum, quia catholici praesertim iuvenes in spem Ecclesiae succrescentes, qui ad philosophica et theologica studia secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis sancti Bonaventurae operibus pluriman utilitatem sint hausturi, atque ex amborum scriptis, quasi ex praecipuis armentariis, gladios ac tela sumant, quibus in teterrimo bello adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem commoto hostes superare strenue queant."

Die zweite Arbeit bringt noch in drei Artikeln die Meinung des hl. Kirchenlehrers Franz von Sales aus seinem „Theotimus" (Buch 2, Kap. 1 ff.) und deren Begründung in der hl. Schrift und den Vätern. Damit schliefst dieselbe. Die ganze Arbeit nach der dreifachen Meinung (dieses Jahrb. XIV, S. 500), also auch Fortsetzung der genannten Artikl, ist inzwischen im Verlage der Études erschienen: „Essai sur la Primauté de N. S. J. C. et sur le motif de l'Incarnation par le P. Jean-Baptiste, Capucin" (8°, S. XXIII, 332). — Die Abhandlung „le vrai Roi" betrachtet Christus als König, Haupt, Richter (Tom. IV, S. 119 ff., S. 247 ff., S. 406 ff.). — „Le Catholicisme social" (III, S. 688 ff.) ist eine eingehende, sachverständige Kritik der unter demselben Titel erschienenen Artikel in der Quinzaine (Jahrg. 98, 99) nebst trefflichen Verbesserungen. — „L'Athéisme et la Morale" bringt in zwei Artikeln: Theorie der sogen. unabhängigen Moral (Ursprung und Gefahren III, S. 353 ff.) und ihre Praxis (Athéisme militant im Unterschiede vom Athéisme doctrinal; a. S. 620 ff.). — „Le Transformisme chrétien" (IV, S. 51 ff., S. 255 ff.) ist eine Kritik des Darwinismus. Über Standpunkt und Plan der Arbeit heifst es am Anfange: „Avec l'intention de la (thèse du Darwinisme) combattre, je l'examinerai successivement, dans la série animale, et dans le règne humain, en m'appuyant exclusivement sur la structure anatomique et les fonctions des organes; puis je l'envisagerai dans ses rapports avec les questions religieuses, laissant toutefois aux théologiens et aux philosophes le soin de développer les objections graves tirées de l'existence de l'âme et du langage articulé." — „L'Opinion du petit (relative aux reprouvés) nombre des élus" (IV, S. 449 ff., S. 561 ff.) wird begründet in der hl. Schrift und Überlieferung; der Gegner Einwürfe wiederlegt; insbesondere der Vorwurf jansenistischer Strenge entschieden zurückgewiesen. — Wie die Abhandlungen brachten auch die Revue des Revues und die Bibliographie manch Treffliches aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Der wacker redigierten Zeitschrift wünschen wir immer weitere Verbreitung.

33. *Dr. Ceslaus M. Schneider:* **Das Büchlein von der Gottinnigkeit** oder **die Kunst, sich Gott zu überlassen.** Regensburg, Coppenrath 1901. 12°, S. 367.

Das ausgezeichnete Büchlein redet bei aller Tiefe der Lehre einfach die Sprache des Herzens und ist ein so recht praktischer Kommentar der Worte des Psalmisten (72, 27): „Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam." In vier Abschnitten werden behandelt der Gottinnigkeit Natur, Übung, Hindernisse, Ratschläge. Der erste Abschnitt umfafst zwei Teile: 1. Wer zur Heiligkeit gelangen will, mufs sich dem Einwirken Gottes überlassen; 2. Gott ist fortwährend für unsere Heiligkeit thätig.

Nach und nach mufs die Seele sich selbst absterben, um einzig in Gott und für Gott und durch Gott zu leben. Nur Gott und das, was Gott will, darf der Gegenstand ihrer Gedanken, Wünsche, Hoffnungen, Bestrebungen, Befürchtungen und Freuden sein. Das ist das Ziel. Der grofse und zugleich kurze Weg zur Vollkommenheit ist stete Einigung mit dem heiligsten Willen Gottes „fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra!" Dazu gilt es, fest überzeugt sein, dafs gar nichts geschieht, ohne Gottes Wille oder Zulassung, und dies alles sich schliefslich wendet zum Besten derer, welche sich schrankenlos Gottes Anordnungen unterwerfen. Das Büchlein beweist so recht handgreiflich die ungemein praktische Brauchbarkeit der gratia per se et ab intrinseco efficax (vgl. Schäzler: Neue Untersuchungen etc., Mainz 1867, Kirchheim, S. 213—229). Die Ausführungen folgen den Briefen eines grofsen Geistesmannes, des Jesuiten de Caussade, und sind schliefslich nur die Entwicklung der Grundidee des goldenen Exercitienbüchleins des hl. Ignatius von Loyola; so ganz zeitgemäfs zur Erneuerung des innern Lebens.

P. Josephüs a Leonissa Ord. Min. Cap.

34. *Theodorus Meyer, S. J.*: **Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarum. Pars II. Ius naturae speciale.** Friburgi Br., Herder 1900. 8⁰. XXVI u. 852 S. Preis Mk. 9, geb. Mk. 11.

Geraume Zeit nach dem Aufsehen erregenden ersten Bande dieses Werkes über das Naturrecht im allgemeinen liegt nun auch der Schlufsband desselben vor, der zugleich den Schlufsband der ganzen „Philosophia Lacensis" genannten Reihe von Lehrbüchern der scholastischen Philosophie bildet. Er behandelt das Naturrecht im besonderen als Recht des Individuums mit seinen Pflichten gegen Gott, sich selbst und den Nebenmenschen, und als Recht der Gesellschaft, sowohl der privaten als der öffentlich-bürgerlichen und allmenschheitlichen mit allen das menschliche Gemeinschaftsleben in dieser dreifachen Gestalt tragenden und stützenden Einzelrechten und Pflichten. Ist diese allgemeine Einteilung des gewaltigen Stoffes kaum irgendwie zu beanstanden, so läfst sich ebensowenig an dessen Disposition innerhalb der einzelnen Hauptteile Entscheidendes ausstellen, so sehr hier die Ansichten und Wünsche verschiedener auch auseinandergehen mögen. Es ist alles so konsequent in der Stoffanordnung bis ins Detail herab, dafs die ganze Arbeit wie aus einem Gusse erscheint. In eine nähere Darstellung des Inhaltes einzugehen scheint hier überflüssig zu sein, da er durch den Gegenstand selbst gegeben und auch für Nichtfachmänner durch die vorgeführte Haupteinteilung des Werkes genügend erkennbar ist. Zur allgemeinen Würdigung des vorliegenden Bandes sei auf die übereinstimmende Anerkennung hingewiesen, die ihm in der öffentlichen Kritik zu teil geworden und der auch Ref. an anderem Orte (vgl. Allg. Litteraturblatt, herausg. von der Leo-Gesellschaft IX. Jahrg. 1900 Sp. 687) Ausdruck verliehen hat. Auch hier seien als Glanzpunkte des Werkes hervorgehoben die Darlegungen über das Eigentumsrecht, über Ursprung und Zweck des Staates und der Staatsgewalt und das Recht des Staates, spec. über Straf- und Steuerrecht, über das internationale Vertrags- und Kriegsrecht.

Wenigstens bezüglich einiger Fragen möge es Ref. gestattet sein, den Standpunkt des Verf. genauer zu bezeichnen und dazu hier Stellung

zu nehmen. In der Besprechung der Pflichten des einzelnen hinsichtlich des Erwerbs äufserer Güter (S. 50) wird der Satz aufgestellt, das Mafs dieser Pflicht sei die Notwendigkeit, das Endziel des sittlichen Lebens zu erreichen, wogegen nichts einzuwenden ist. Wenn dazu bemerkt wird, im allgemeinen genommen sei es das vorzüglichere, die Sorge um zeitlichen Gütererwerb über die Grenze der strengen Pflicht hinaus beiseite zu setzen, so scheint das doch durch die Bedingung eingeschränkt werden zu müssen, sofern es aus höheren Motiven geschieht. Die möglicherweise eintretenden sittlichen Gefahren des über das Notwendige hinausgehenden Besitzes rechtfertigen jenen allgemeinen Satz nicht hinlänglich; denn es stehen diesen Gefahren des reicheren Besitzes auf der anderen Seite Gefahren entgegen, welche aus dem mit dem Erwerbverzichte unter Absehen von höheren Motiven leichtverbundenen Müssiggang entstehen hönnen; überdies kann der reichere Besitz zum Mittel vieles Guten gemacht werden, ganz abgesehen von dem guten Beispiel, das ein wohlgeordneter Erwerb auch über das zur Tugend notwendige Mafs hinaus in unserer Zeit des gierigen Gütererwerbs auf der einen und des trägen Müfsiggangs auf der anderer Seite zu geben vermag. Der evangelische Rat der Armut verliert deswegen seinen Vorzug nicht, ja dieser wird durch die verlangte Einschränkung jenes Satzes von der gröfseren Vortrefflichkeit des Erwerbsverzichtes nur umsomehr befestigt.

M. ist im allgemeinen sehr zurückhaltend in der Beurteilung strittiger Fragen und formuliert die Abweisung unzutreffender Entscheidungen oft äufserst vorsichtig. So u. a. (S. 119 ff.) in der Behandlung der Frage über die Geburt von einer Sklavin als Zulässigkeitsgrund der sogen. gemäfsigten Sklaverei vom naturrechtlichen Standpunkte aus. Ref. wäre hier wie bei allen anderen Titeln der gemäfsigten Sklaverei (auch den der freiwilligen Selbsthingabe) einer ganz unbedingten Ablehnung das Wort zu reden geneigt. Die älteren Theologen rechneten mit den Zeitanschauungen über die persönliche Freiheit und ihre Wertung und fanden so manche Titel der gemäfsigten Sklaverei für hinlänglich begründet, die vor der heutigen allgemeinen Bewertung der persönlichen Freiheit nicht bestehen können. Dieses Kapitel könnte unbeschadet der Vollständigkeit der Moral-Philosophie bezw. -Theologie allgemach aus ihr verschwinden. Die freie Selbsthingabe zur sog. gemäfsigten Sklaverei z. B., die noch alle (auch M.) als naturrechtlichen Titel zum erlaubten Bestande derselben zulassen, kommt wenigstens in unseren heutigen Kulturländern schon deshalb nicht vor, weil die bürgerlichen Gesetze sie nicht anerkennen. Andererseits kann aus der Hingabe der Dienste auf die Dauer der Arbeitsfähigkeit an einen anderen, gegen den Lebensunterhalt auf Lebensdauer, auch an sich dem letzteren doch nur ein Recht auf den Arbeitsnutzen des ersteren erwachsen, nicht aber ein Recht auf jene Abhängigkeit seiner ganzen Person für Lebensdauer, wie sie auch der sog. gemäfsigten Sklaverei thatsächlich eigen war.

In der Behandlung des Arbeitsvertrages (S. 226) stellt M. als Materie des Vertrags „nicht so sehr die übernommenen Arbeiten, als vielmehr die Arbeitskräfte des Arbeiters“ hin und dies, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, deshalb, um die unmittelbare Grundlage für jene Eigenart des Arbeitsvertrags zu gewinnen, vermöge welcher er, weil er ein von der Person des Arbeiters untrennbares Objekt hat, seinem ganzen Inhalte nach der Würde und den naturgemäfsen Bedürfnissen derselben entsprechen mufs. Thatsächlich ist dasjenige, was der Arbeiter im Arbeitsvertrage darbietet und hingibt und wofür er als Gegenwert den Lohn ausbedingt und empfängt, nicht seine Arbeitskraft, die er, weil sie von seiner Person

nicht trennbar ist, gar nicht hingeben kann, sondern der Nutzen seiner Arbeitsleistung, um die allein es dem Lohngeber zu thun ist. Auch so ist dem Arbeitsvertrag seine oben bezeichnete Eigenart gewahrt, da ja der Arbeitsnutzen von der Arbeitsleistung untrennbar ist, die, weil von der Person des Arbeiters unzertrennlich, nur in einer der persönlichen Würde desselben entsprechenden Weise verlangt und geleistet werden darf. Aus der Festhaltung des Arbeitsnutzens als des einen Objektes des Arbeits- und Lohnvertrages ergeben sich auch bedeutsame Folgerungen für sein Äquivalent im Lohne, das andere Objekt dieses Vertrages.

In einer Schlufsbetrachtung über die societas herilis (S. 115) gibt M. dem Gedanken Ausdruck, es möchten die Verhältnisse zwischen Unternehmern und Arbeitern durch Gesellschaftsbildungen im Geiste der societas herilis zu saniren sein. Ref. erscheint eine allgemeine Rückbildung des paritätischen Arbeits- und Lohnvertrages in einen Vertrag auf Grund eines noch so vergeistigten Dienst- oder Patronatsverhältnisses ganz aufser dem Bereiche des Möglichen zu liegen; der Zug der Entwicklungen geht offenbar auf ein volles Zurgeltungbringen der freien menschlichen Persönlichkeit durch alle Schichten des Volkes hin. Wir haben m. E. keinen Grund, diesem so menschheitswürdigen Zuge nicht sympathisch zu sein; es bleibt nur die Aufgabe, ihn in seiner Entfaltung in Einklang zu bringen mit den Gesetzen der Gerechtigkeit und Liebe, welche alles Zusammenleben der Menschen beherrschen müssen.

Die Fragen um den Ursprung des Staates an sich und die ursprüngliche Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt werden von M. durch folgende Leitsätze beantwortet und zwar des Staates: „Supposita multitudine simul vivente, sive ea paullatim naturaliter et organice oriatur, sive libero consilio ex hominibus independentibus collecta sit, obligatio stabilis, per quam civitas iuridice existit, immediate ex lege naturali oritur“ (S. 256). Die Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt negativ: „Veterum theoria — quatenus per eam simpliciter et pro quacunque historica hypothesi asseritur, soli populo qua tali immediate per Deum ut auctorem naturae supremam civilem potestatem conferri, regibus autem et principibus determinate sumtis eam per se alio iuris titulo competere non posse nisi titulo translationis per consensum ipsiusmet communitatis aut per iustam eius privationem — a recentiore philosophia merito derelinquitur“ (S. 363), und positiv: „Causae subiectum potestatis civilis primitus determinantes generatim loquendo causis ipsum corpus civile historice constituentibus analogae sunt; quapropter etsi semper multiplicem humanae libertatis cooperationem partim directam partim indirectam supponunt, non tamen semper et necessario, sed pro analoga tantum historica origine et condicione reipublicae, consensum socialem quasi electivum ad formalem iuris effectum requirunt; alias eodem organico socialis naturae influxu, quo corpus sociale paulatim formatur, non raro citra omne praeveniens consilium, ius regiminis omnibus, qui eiusdem corporis membra esse velint, reverendum inducitur“ (S. 390 f.). Somit wird vom Ursprunge des Staates an sich festgehalten, derselbe sei unmittelbar auf das Naturgesetz zurückzuführen, kraft dessen eine zusammenlebende Menschenmenge, mag sie nun naturgewachsen oder durch freie menschliche Vereinbarung gebildet sein, durch jene Verpflichtungen dauernd gebunden wird, welche den Staat rechtlich konstituieren.

Bezüglich der ursprünglichen Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt wird die besonders durch Bellarmin und Suarez verteidigte Auffassung zurückgewiesen, die bürgerliche Gewalt sei von Gott ursprünglich dem Volke als solchem ausschliefslich verliehen und komme keinem

Träger derselben anderswie zu als kraft der Übertragung durch Zustimmung des Volkes selbst; positiv wird, wenn Ref. so recht versteht, gelehrt, die ursprüngliche Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt habe zwar stets eine vielfache teils mittelbare teils unmittelbare Bethätigung der Freiheit der einzelnen Staatsgenossen zur Voraussetzung, es werde aber nur dort eine förmliche wahlmäfsige Zustimmung des Volkes zur Bezeichnung desselben verlangt, wo die besondere Art der Entstehung und Verfassung des Staates dies erheischt; im übrigen, wo es sich um Staaten handle von mehr naturgewachsener Art (d. i. solchen, die sich allmählig unter Hinzutreten mannigfacher teils freier teils notwendig wirkender Ursachen aus der Familie herausgebildet haben), falle das Herrscherrecht nicht selten ohne jede vorausgegangene Verabredung bestimmten Individuen zu, die als Träger der Gewalt einfach anerkannt werden müssen von jedem, der Bürger des Staates sein und bleiben wolle. In diesen Sätzen wird zunächst der unmittelbar naturgesetzliche Ursprung des Staates an sich festgehalten, worüber unter den christlichen Philosophen in der Hauptsache eine eigentliche Meinungsverschiedenheit kaum herrscht. Sodann wird die Meinung abgewiesen, die bürgerliche Gewalt ruhe ursprünglich allgemein im Volke und werde von diesem an bestimmte Träger derselben übertragen, eine Meinung, die wir ebenso wie die gegenteilige hier auf sich beruhen lassen müssen, da ihre Erörterung zu weit führen würde. Endlich wird behauptet, eine förmliche wahlartige Zustimmung des Volkes zur Bezeichnung des Trägers der bürgerlichen Gewalt sei nur in einzelnen Fällen gefordert; sonst, namentlich wo es sich um solche Staaten handelt, die sich aus der natürlichen Entwicklung der Familie herausgebildet haben, falle das Herrscherrecht bestimmten Einzelnen von selbst durch das Gewicht von Thatsachen zu, die ihnen günstig sind (z. B. der Besitz der patriarchalen Gewalt in einer hervorragenden Familie). Für diese letztere Kategorie von Staaten wird jede Art der Zustimmung des Volkes auch als philosophische und juridische Voraussetzung des Herrscherrechtes bei dem Träger desselben abgewiesen. Wenn dagegen auf den wesentlichen Unterschied zwischen der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft, daher auch der patriarchalen und bürgerlichen Gewalt hingewiesen wird, den M. selbst entschieden festhält und beweist, ein Unterschied, der ein Sichauswachsen der Familie zum Staate, des Patriarchen zum Staatsherrscher nur vermittels einer Zwischenstufe zu gestatten scheint, die nicht mehr innerhalb der Schranken des häuslichen Zusammenlebens liegt, so sucht M. diesen Hinweis durch folgende Bemerkung zu entkräften: „At vero hoc discrimen essentiale non impedit, quominus societas domestica et societas civilis tamquam partes naturaliter constitutivae totius societatis humanae arctissima cognatione cohaereant. Illa primum gradum et naturaliter maxime necessarium totius aedificii socialis exhibet simulque naturalem destinationem habet, ut alterum gradum, qui dilatata communitate civili constat et ex naturae ordine illi superstrui debet, natura duce paulatim praeparet. Atque ita fieri potest, ut sensim sine sensu praeparata materia sociali vi rationalis ordinis societas civilis domesticae succedat et pro ordine iuris privati ordo iustitiae legalis vigere incipiat. In tali casu igitur essentialiter diversa nequaquam miscentur, sed altero formaliter desinente alterum succedit.“ (S. 397 n. 1). Dafs diese Entkräftung nicht gelungen ist, scheint aufser Zweifel zu stehen. Es wird auf den natürlichen und innigen Zusammenhang der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft hingewiesen, den sicher niemand leugnet. Wenn dann die erstere die Unterstufe des ganzen menschlichen Gesellschaftsgebäudes genannt wird, die

naturgemäfs dazu bestimmt ist, die höhere Stufe, die bürgerliche Gesellschaft vorzubereiten und zu tragen, so bezweifelt auch das niemand, aber um das handelt es sich auch nicht, sondern um das „Wie“ des Übergangs aus der ersten zur zweiten. Dieses „Wie“ findet in dem folgenden Satze mit seiner Betonung der vis rationalis ordinis keine genügend fafsbare Erklärung; und der Schlufssatz, der auf ein formaliter desinere der häuslichen Gesellschaft hindeutet, welchem formaliter desinere dann erst die bürgerliche Gesellschaft folgen soll, macht gerade recht auf die Schwierigkeit aufmerksam, die hierdurch eher bestärkt als entkräftet wird. Hier besteht eine Lücke , die m. E. nur durch eine Art der Zustimmung des Volkes ausgefüllt werden kann; diese abweisen zu müssen, dafür liegt kein völlig genügender Grund vor. — Doch genug der Bedenken, die nicht um zu nörgeln, sondern um anzuregen vorgebracht wurden.

Ref. möchte nicht von dem überaus verdienstvollen Buche scheiden, ohne dem nun bereits heimgegangenen Meister der christlichen Moralphilosophie den wärmsten Dank für die gewaltige Förderung dieses heute so wichtigen Faches öffentlich auszusprechen. Er hat den Weg in die Tiefe gezeigt, in der die fundamentalen und ewigen Grundsätze der Ethik unerschüttert und unerschütterlich ruhen; hier vor allem gilt es ihm zu folgen.

35. ***Prof. Dr. Th. Achelis:*** **Sociologie.** Leipzig, Göscher 1899. kl. 8⁰. 148 S. geb. Mk. 0,80.

36. ***Dr. Felicie Nossig-Prochnik:*** **Zur sociologischen Methodenlehre mit besonderer Rücksicht auf Herbert Spencer.** Bern, Sturzenegger 1900. 8⁰. 107 S. Mk. 1,50.

(35.) Einen anerkennenswerten Vorzug hat die Sociologie von Achelis darin, dafs sie die socialen Fragen im Zusammenhange mit dem ganzen geistigen Leben der Menschheit zu untersuchen anleitet. Für A. ist die sociale Frage ein (massen-)psychologisches und ein Kulturproblem. Er tritt damit in vollen Gegensatz zur materialistisch-mechanistischen Auffassung von Marx, überwindet aber die Einseitigkeit seines Standpunktes ebensowenig wie dieser. Im übrigen weht durch das Büchlein ein stark evolutionistischer Zug, der auch A's Anschauungen von Religion, Moral und Recht zu höchst unklaren und widerspruchsvollen macht.

(36.) Den Kern der Schrift bildet eine eingehende Darlegung von Spencers Sociologie, deren grundlegende Gedanken sehr klar und übersichtlich zusammengefafst werden. Daran schliefst sich eine keineswegs vollständige Übersicht über die gegen Spencers Sociologie erhobenen Einwände. Diesen Hauptteilen der Schrift geht ein gedrängter Überblick über die Methoden in der Behandlung der Sociologie seit August Comte voraus, so dafs der Titel der Schrift nicht adäquat ihrem Inhalte entspricht. Sie bildet den 23. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

37. ***Dr. Joh. Ernst:*** **Die Notwendigkeit der guten Meinung.** Kempten, Kösel 1900. 8⁰. 30 S. Mk. 0,50.

Ernst zieht das Ergebnis seiner gründlichen Studie in folgende Sätze zusammen: „Eine specielle und ausdrückliche gute Meinung, ein specieller und ausdrücklicher Akt der Charitas, ein specielles und ausdrückliches Glaubensmotiv ist unnötig, um die sittlich guten Handlungen des Gerechtfertigten verdienstlich zu machen. Denn in jeder sittlich guten Handlung

des Gerechten ist die übernatürliche Liebe Gottes und die übernatürliche Erkenntnis Gottes, wenn auch nicht immer ausdrücklich und bewufst, wirksam.“ Ref. stimmt diesen Sätzen ebenso wie der Begründung derselben zu. Die mit der heiligmachenden Gnade eingegossenen göttlichen Tugenden erheben die Seelenkräfte des zum Kinde Gottes gemachten Menschen dauernd in der Richtung auf Gott zu übernatürlich verdienstlichem Handeln und sind Thätigkeitsprincip des Gerechten unabhängig von der Reflexion seiner Vernunft und der ausdrücklichen Intentionierung durch seinen Willen. Was immer er an sittlich Gutem in freiem Handeln vollbringt, wirkt er kraft des dauernd ihm innewohnenden und seine Seelenkräfte übernatürlich erhebenden hl. Geistes thatsächlich übernatürlich auf Gott hingerichtet und als Kind Gottes mit dem Anspruche auf das den Kindern Gottes gebührende Erbe, ohne dafs eine ausdrückliche aktuelle oder virtuelle Beziehung der Handlung seitens des Handelnden auf Gott durch Glaube und Liebe erforderlich wäre. Die von den Theologen als genügend bezeichnete referibilitas der Handlung auf Gott genügt zu sittlich gutem Handeln allerdings nicht, wenn sie nicht irgendwie innerlich erkannt und gewollt wird (S. 11 u. 16).

38. **Rettendes Leiden (La bonne souffrance) von François Coppée,** Mitglied der französischen Akademie. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Bernhard Meyer. Mainz, Kirchheim 1899. 8⁰. XX, 248 S.

Coppée, wohl der beliebteste unter den französichen Dichtern der Gegenwart, fand in einem schweren Leiden, das ihn an den Rand des Grabes brachte, den Glauben seiner Kindheit wieder. Eine Reihe von Aufsätzen über verschiedene Themen, die er während seiner Krankheit geschrieben und die im ganzen den Fortgang seiner geistigen Umkehr getreu abspiegeln, veröffentlichte er unter dem obigen Titel in einem Buche, das in Jahresfrist mehr als 75 Auflagen erlebte. Jeder der achtzehn Aufsätze enthält Stellen von bedeutender Schönheit und Wirksamkeit; dahin gehören nicht zum mindesten jene, worin C. der Reue über seine Verirrungen einen öfters aufs tiefste ergreifenden Ausdruck verleiht.

39. **Die Eigentumslehre** nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen. Von ***Franz Schaub,*** Priester der Diöcese Speier. Freiburg, Herder 1898. 8⁰. XXIV, 446 S. Preis Mk. 6.

Diese von der Münchener theologischen Fakultät preisgekrönte Arbeit behandelt ihren Gegenstand, welcher durch den Titel der Schrift selbst genügend bezeichnet wird, in sehr gründlicher und erschöpfender Weise; wohl alle Fragen, die in Betracht kommen können, werden mit Umsicht angefafst und unter Herbeiziehung einer gut ausgewählten Litteratur und mit Aufwand von grofsem Scharfsinn erörtert. Ref. ist kaum ein Punkt aufgestofsen, in welchem materiell die Aufstellungen Sch.s anzufechten wären; insbesondere sind die Schlüsse, welche aus den thomistischen Lehren über die Eigentumsfrage, wie sie heute vom Socialismus gestellt wird, gezogen werden, fast durchaus gut begründet. In formeller Beziehung indes läfst das Buch zu wünschen übrig. Der erste und eigentlich untergeordnete Teil über die beiderseitige Weltordnung ist verhältnismäfsig zu weit ausgesponnen; in der Anordnung des Hauptteils über das Eigentum

kommt die klare Übersichtlichkeit unter der Fülle des herbeigezogenen Materials zu kurz; nicht selten ist von der Vorarbeit des Stoffsammelns zu vieles in die Bearbeitung selbst übergegangen. Hievon abgesehen bleibt das günstige Urteil, welches dem Werke allseitig entgegengebracht worden ist, aufrecht; es berechtigt zu schönen Hoffnungen für die weiteren litterarischen Arbeiten Sch.s auf diesem Gebiete, das fortdauernd der eifrigsten Pflege auf positiv-christlicher Seite bedarf.

Wien. Schindler.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Allihn-Flügel: Grundrifs der Ethik. — *Allg. Litt.* 9 *Michelitsch.*
Baumgartner: Die griechische u. lateinische Litteratur des klass. Altertums. — *Litt. Rundsch.* 26 *Egen.* — *Stimm. a. M.-L.* 60 *Perger.*
Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. — *Allg. Litt.* 10 *r.*
Bödder: Psychologia rationalis. Ed. 2. — *Litt. Rundsch.* 27 *Baur.*
Borchert: Der Animismus. — *Litt. Rundsch.* 27 *Schell.* — *Allg. Litt.* 9 *Mussil.*
Cathrein: Philosophia moralis. Ed. 3. — *Litt. Rundsch.* 26 *Baur.*
Ehrhard: Die altschristliche Litteratur und deren Erforschung. — *Litt. Rundsch.* 27 *Funk.* — *Allg. Litt.* 10 *Diekamp.* — *Stimm. a. M.-L.* 60 *v. Dunin.*
Einig: Institutiones theol. dogmaticae. — *Litt. Rundsch.* 26 *Dörholt.*
Endler: Apologetische Vorträge über die Gottheit Jesu. — *Augustinus* 1901 *Hilgenreiner.* — *Allg. Litt.* 10 *Reinhold.*
Gatterer: Compendium theol. moralis. — *Augustinus* 1901 *Scheicher.*
Geyer: Schulethik auf dem Grunde einer Sentenzenharmonie. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Grimm-Zahn: Geschichte des Leidens Jesu. — *Augustinus* 1900 *Riedling.* — *Litt. Rundsch.* 26 *Holzhey.*
Göpfert: Moraltheologie 2. Aufl. —*Augustinus* 1900 *Renner.*—*Allg. Litt.* 9 *Schindler.*
Häckel: Die Welträtsel. — *Allg. Litt.* 10 *Michelitsch.*
Haidegger: Der nationale Gedanke im Lichte des Christentums. —*Augustinus* 1900 *Urba.*
Harnack: Das Wesen des Christentums. — *Allg. Litt.* 9 *Koch.*
Heiner: Theologische Fakultäten und Tridentinische Seminare. — *Litt. Rundsch.* 26 *Schanz.*
Heinrich: Zur Principienfrage der Psychologie. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Heinrich-Huppert: Lehrbuch der kath. Dogmatik II, 2. — *Litt. Rundsch.* 26 *Schmid.*
Höfler: Grundlehren der Psychologie. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*
Holzammer: Die Bildung des Klerus in kirchlichen Seminaren oder an Staatsuniversitäten. — *Litt. Rundsch.* 26 *Schanz.*
Kirsch: Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. — *Augustinus* 1901. — *Allg. Litt.* 10 *Koch.* — *Litt. Rundsch.* 26 *Sickenberger.*